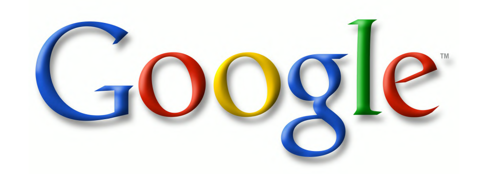


This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

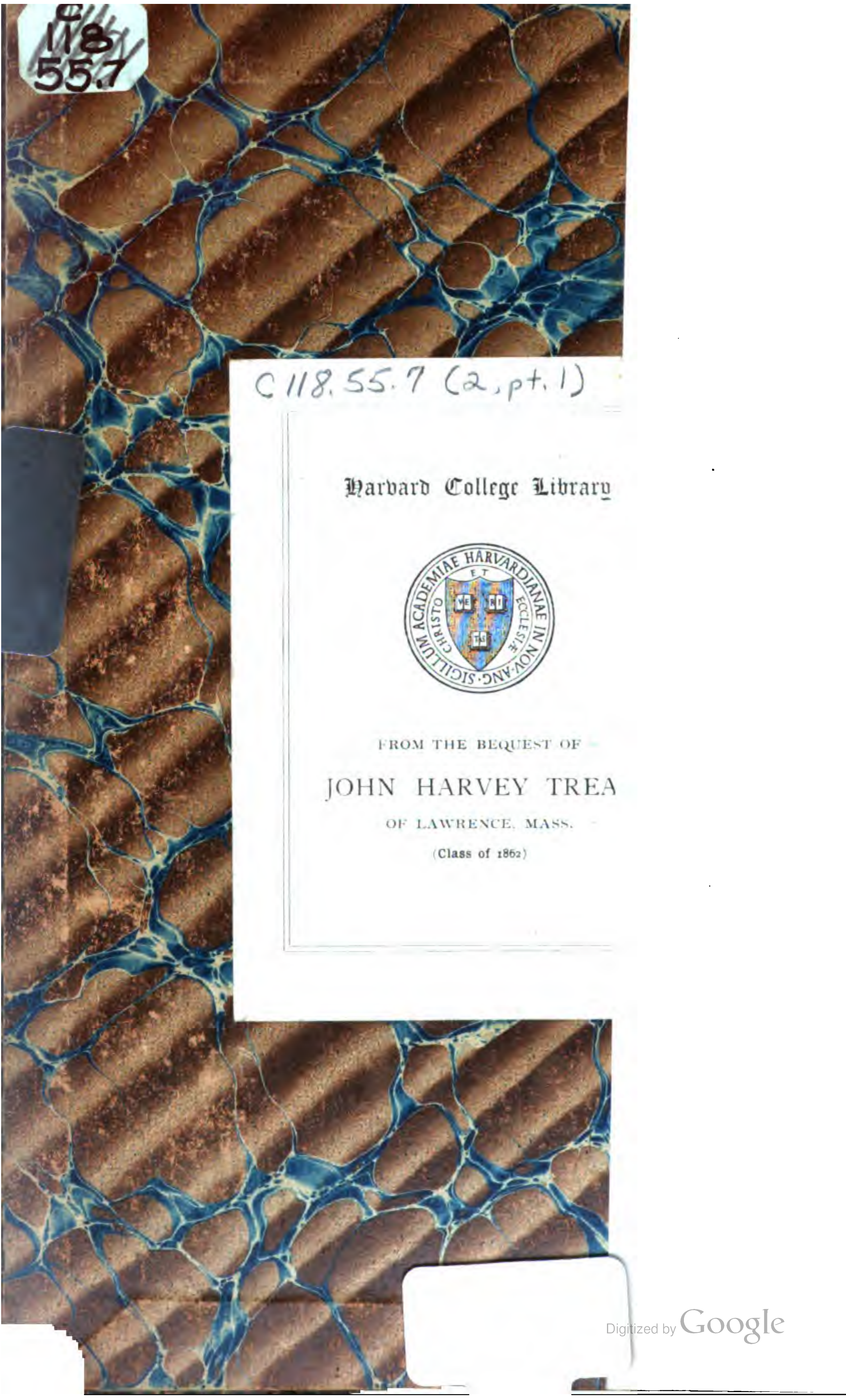
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`


Digitized by Google



C
118
55.7
C 118.55.7 (2, pt. 1)
Harvard College Library
VE RI TAS
ET
SIGILLUM ACADEMIAE HARVARDIANAE IN NOV·ANG·
CHRISTO ECCLESIÆ
FROM THE BEQUEST OF
JOHN HARVEY TREA
OF LAWRENCE, MASS.
(Class of 1862)
Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

HISTOIRE
DES CONCILES

D'APRÈS

LES DOCUMENTS ORIGINAUX

PAR

CHARLES JOSEPH HEFELE

DOCTEUR EN PHILOSOPHIE ET EN THÉOLOGIE, ÉVÊQUE DE ROTTENBOURG

NOUVELLE TRADUCTION FRANÇAISE FAITE SUR LA DEUXIÈME ÉDITION ALLEMANDE
CORRIGÉE ET AUGMENTÉE DE NOTES CRITIQUES ET BIBLIOGRAPHIQUES

PAR

UN RELIGIEUX BÉNÉDICTIN

DE L'ABBAYE SAINT-MICHEL DE FARNBOROUGH

TOME II

PREMIÈRE PARTIE

PARIS

LETOUZEY ET ANÉ, ÉDITEURS

76 BIS, RUE DES SAINTS-PÈRES

1908

Digitized by Google

~~C118.55.7~~

~~KPF 1866 (2, pt. 1)~~

C118.55.7
(2, pt. 1)

HARVARD COLLEGE
NOV 13 1912
LIBRARY

Treat fund

Digitized by Google

LETTRE DE SON EM. LE CARDINAL RAMPOLLA

AU R. P. DOM LECLERCQ

Mon Révérend Père,

J'ai reçu, il y a quelque temps, votre aimable lettre et la première partie de votre traduction de l'important travail sur l'*Histoire des conciles* et je vous remercie vivement de votre amabilité à mon égard. Je vous réponds avec retard parce que j'ai voulu lire à la hâte l'ouvrage et maintenant je me réjouis bien sincèrement de vos savantes annotations critiques et bibliographiques qui apporteront de grands avantages. Je ne puis me priver de vous en faire les plus vifs éloges. Continuez, mon Révérend Père, à employer vos talents pour accomplir ce travail vraiment digne des traditions glorieuses de votre Ordre : que le bon Dieu vous bénisse et qu'il vous donne une longue vie pour le bien de l'Église.

Agréez, je vous prie, l'assurance de ma particulière et sincère estime.

M. Card. RAMPOLLA.

Rome, le 15 janvier 1908.

Digitized by Google

Digitized by Google

PRÉFACE DE LA DEUXIÈME ÉDITION DU TOME II [1]

Je recommanderai brièvement à la bienveillance des lecteurs la deuxième édition de ce tome second de l'*Histoire des Conciles*. Il embrasse une période qui s'étend du deuxième au cinquième concile œcuménique (381-553), période de développement pour l'Église, en même temps que féconde en résultats. J'espère avoir contribué à en rendre l'étude plus aisée. Pour y réussir j'ai consacré mes soins à l'étude des conciles dogmatiques aussi bien qu'à ceux qui se sont occupés de la discipline ecclésiastique, du culte, du droit canonique, des tribunaux ecclésiastiques. On y trouvera donc d'importants matériaux pour l'étude de l'histoire de l'Église et de la civilisation.

Un très petit nombre de paragraphes seulement se présente dans cette deuxième édition sans révision, corrections ou améliorations. Les principales concernent les paragraphes 98, 101, 102, 110, 111, 118, 123, 126, 127, 134, 157, 162, 163, 188, 190, 196, 217, 222, 228, 242.

J'ai fait usage, dans la mesure où j'en ai eu connaissance et communication, des travaux récemment publiés, mais ma situation actuelle et le lieu de ma nouvelle résidence ont pu empêcher beaucoup de nouveautés d'arriver jusqu'à moi.

Rottenburg, janvier 1875.

Ch. Jos. HEFELE.

(1) Nous donnons en Appendice à ce volume plusieurs dissertations relatives aux sources du droit canonique et au droit d'appel à Rome. (H. L.)

Digitized by Google

Digitized by Google

LIVRE SEPTIÈME

LE SECOND CONCILE ŒCUMÉNIQUE TENU A CONSTANTINOPLE EN 381

95. Convocation et ouverture du concile; ses membres et ses présidents.

[1] La date de la mort de l'empereur Constance (361) marque l'affaiblissement rapide de l'arianisme en Occident, tandis qu'en Orient le règne de Valens coïncida avec un retour de fortune et d'intolérance. Constantinople offrait une fidèle image de la situation religieuse de l'Orient. Le siège épiscopal était depuis quarante ans au pouvoir des ariens, et les catholiques ne possédaient plus une seule des nombreuses églises de la ville. En 370 ils voulurent élire un évêque ; mais l'empereur Valens chassa l'élu Evagre par la force armée. Les orthodoxes de Constantinople, sans évêque, sans église et sans offices, diminuèrent de jour en jour. Sur ces entrefaites (378) mourut l'empereur Valens. L'Orient fut alors gouverné par l'empereur d'Orient Gratien, dont l'édit de tolérance permit aux catholiques de Constantinople d'avoir enfin un chef qui ne fut tout d'abord que l'administrateur du diocèse. Cette charge fut confiée, en 379, à saint Grégoire de Nazianze. Afin de célébrer la liturgie avec les catholiques de Constantinople, Grégoire transforma en église la maison de l'un de ses parents à laquelle il donna le nom d'*Anastasia* (résurrection) ; c'était bien, en effet, de la *résurrection* de l'Église de Constantinople qu'il s'agissait. Et la petite chapelle du début devint, par la suite, la célèbre église d'*Anastasia*. Plus Grégoire, par son activité et son éloquence, étendait la foi de Nicée, plus la haine des hérétiques s'attacha à lui. Ils ne se contentèrent pas de lui prodiguer injures et moqueries, en particu-

Digitized by Google

lier au sujet de sa pauvreté et de ce qu'ils appelaient sa *tournure de paysan*, mais ils essayèrent, à plusieurs reprises, de l'assassiner et entrèrent de force, pendant la nuit, dans l'*Anastasia*, tandis que saint Grégoire y célébrait le service divin. L'autel fut profané, le vin consacré mêlé de sang. Grégoire eut beaucoup d'ennuis à supporter de la part de son faux ami Maxime. Celui-ci, originaire d'Alexandrie, prétendait avoir confessé la foi en temps de persécution, Il arriva à Constantinople en même temps que Grégoire et joua dans cette ville le rôle d'ascète et de philosophe [1]. Comme il affectait un grand zèle pour la foi de Nicée, Grégoire le prit chez lui, l'admit à sa table et lui témoigna une telle confiance qu'il écrivit un panégyrique en l'honneur de Maxime. Peu de temps après, Grégoire reconnut qu'il avait à faire à un intrigant, hypocrite et menteur, qui, appuyé par un parti de Constantinople et par Pierre, patriarche d'Alexandrie, travaillait à devenir évêque de Constantinople. Il se fit, en effet, quelque temps après, ordonner secrètement évêque. Le peuple l'expulsa de la ville ; mais Grégoire fut tellement impressionné de cette mésaventure que, voyant sa santé très altérée, il voulut résigner ses fonctions. Les supplications des catholiques et, en particulier, ce mot : « Ce n'est pas toi seulement que tu vas bannir de Constantinople, c'est la foi en la Trinité qui disparaîtra en même temps, » déterminèrent Grégoire à demeurer jusqu'à l'établissement de son successeur [2]. [2]

A cette époque [379], Gratien associait Théodose à l'empire et lui confiait l'Orient. S'inspirant de ses convictions religieuses et de son expérience politique, Théodose se donna la mission de rétablir l'unité religieuse suivant la foi de Nicée ; aussi, presque aussitôt après son avènement, il engagea tous ses sujets à rentrer dans l'orthodoxie [3]. Théodose vint à Constantinople dans les derniers mois

1. J. Dräseke, *Maximus philosophus*, dans *Zeitschrift für wissenschaftl. Theologie*, 1892, t. xxxvi, p. 290-295 ; E. Venables, dans *Dictionn. of christ. Biogr.*, t. iii, p. 878-880, 886. (H. L.)

2. U. Chevalier, *Répert. des sources historiques*, *Bio-bibliogr.*, 2e édit., 1905, t. i, col. 1865-1867. (H. L.)

3. Théodose est un des rares empereurs qui aient été baptisés dès le commencement de leur règne. Les lois rendues par lui en faveur de l'Église dépassent en nombre celles de tous ses prédécesseurs réunis. On en compte plusieurs par année. Dès 380, il ordonne que tous les peuples de son obéissance suivent, touchant la Trinité « la foi que l'Église romaine a reçue de l'apôtre Pierre, » telle que la professent « le pontife Damase et Pierre, évêque d'Alexandrie, homme d'une sainteté apostolique, » *Cod. theodosian.*, l. XVI, tit. i,

Digitized by Google

[3] de 380, et obligea les ariens de cette ville à restituer aux orthodoxes toutes les églises avec leurs biens. L'évêque Démophile, jadis évêque de Bérée, et chaud partisan de l'arianisme, ayant refusé d'embrasser l'orthodoxie, dut quitter Constantinople [1]. Le peuple réclama Grégoire pour évêque, et l'empereur agréa ce choix, mais Grégoire s'y déroba.

Afin de régulariser la situation religieuse de Constantinople, de faire dominer la foi de Nicée, et d'abattre en Orient l'arianisme et le pneumatisme [2], Théodose convoqua un concile à Constantinople. Il se réunit au mois de mai 381, sous les consuls Eucharius et Evagrius [3], il est compté comme IIe concile œcuménique. Théodoret remarque que Théodose n'avait appelé à ce concile que les évê-

1. 2. Pendant les années suivantes, nouvelles lois datées de 381, 382, 384, 388, 389, 394. Ces lois visent tous les hérétiques, tour à tour : eunoméens, ariens, apollinaristes, macédoniens, manichéens, à qui elles retirent les églises pour les transmettre aux catholiques, interdisent les conventicules, suppriment évêques et prêtres, confisquent les lieux dans lesquels ils ont célébré leurs offices, cassent leurs testaments, les déclarent incapables de donner ou de recevoir. *Cod. theodosian.*, l. XVI, tit. I, l. 3 ; tit. V, l. 6, 7, 8, 13, 14, 15, 16, 18, 22, 23. Le grand nombre de ces lois et leur répétition, montrent qu'elles furent mal observées, méconnues souvent, mais en même temps, on y doit voir l'obstination du prince pour rétablir dans les provinces troublées l'union religieuse. (H. L.)

1. P. Onslow et Ch. Hole, dans *Dictionn. of. christ. Biogr.*, t. I, p. 812-813 ; Socrate, *Hist. eccl.*, l. V, c. VII, *P. G.*, t. LXVII, col. 573 ; Sozomène, *Hist. eccles.*, l. VII, c. V, *P. G.*, t. LXVII, col. 1424. (H. L.)

2. Socrate, *Hist. eccles.*, l. V, c. VIII, *P. G.*, t. LXVII, col. 576 ; Grégoire de Nazianze, *Carmen de vita*, vers 1509 sq. *P. G.*, t. XXXVII, col. 1134 : la traduction en vers latins par Bili donne (vers 1513) pour principal motif de la convocation : *Firmet ut thronum mihi*, c'est-à-dire raffermissement de Grégoire sur le siège épiscopal. Cette traduction est infidèle, car le texte porte : ὡς πήξοντες εὐσεβῆ λόγον, *ut stabiliant pietatis doctrinam*.

3. Socrate, *Hist. eccles.*, l. V, c. VIII, *P. G.*, t. LXVII, col. 576. La lettre de convocation du concile par l'empereur n'existe plus. [Consuls de l'année 381 : Fl. Syagrius et Fl. Eucherius. Préfet de Constantinople, Pancratius, *Code théodosien*, l. IX, tit. XVII, l. 6. Pendant le premier semestre de l'année 381, le célèbre évêque goth Ulfilas, accompagné d'évêques ariens, vint à Constantinople sur l'ordre de l'empereur et obtint de lui la promesse de la convocation d'un concile. Soudain Théodose changea d'opinion et promulgua un décret interdisant toute discussion sur la foi. Sur ces entrefaites Ulfilas mourut, âgé de soixante-dix ans. Ces faits ont été connus par un récit écrit par Auxence, disciple d'Ulfilas, évêque arien de Silestrie. Ce récit était contenu dans un manuscrit découvert par Waitz à la bibliothèque du Louvre, *Ueber das Leben und die Lehre des Ulfila*, in-8, Hannover, 1840, p. 47, Waitz croit retrouver le décret en question dans *Cod. theodosian.*, l. XVI, tit. IV, l. 2, rendu en 388 ;

Digitized by Google

ques de son empire [1], et, de fait, on n'y vit que des évêques de l'Orient [2]. Le pape Damase appartenant à l'empire de Gratien, semble n'avoir pas été convoqué ; il n'y parut pas et ne fut pas représenté [3]. Tout porte à croire que Théodose ne songeait pas à convoquer un concile général, mais simplement un concile des évêques d'Orient. [4]

Baronius et d'autres historiens ont voulu prouver que le pape Damase avait convoqué ce concile : car, d'après eux, les évêques auraient déclaré « qu'ils s'étaient réunis à Constantinople, conformément à une lettre du pape Damase à l'empereur Théodose le Grand [4]. » Nous trouvons bien, il est vrai, cette phrase dans une lettre synodale conservée par Théodoret [5] ; mais cette lettre ne provient pas du présent concile ; elle appartient à un autre concile de Constantinople tenu en 382. Baronius cite encore cette phrase du VI[e] concile général [6] : « Lorsque Macédonius répandit ses erreurs sur le Saint-Esprit, Théodose et Damase s'opposèrent aussitôt à lui, et Grégoire et Nectaire (le successeur de Grégoire), réunirent un concile dans cette ville royale [7]. » Le passage est trop vague pour que l'on puisse en conclure à la convocation par Damase du II[e] concile œcuménique ; les mots : « Grégoire et Nectaire convoquèrent un concile, » contiennent même une erreur historique, car le concile ne fut con-

en conséquence il retarde jusqu'à cette date le voyage et la mort d'Ulfilas. Scott, *Ulfilas, the apostle of the Goths*, in-8, London, 1885, p. 36-38, 41-46, rapproche ce passage d'un texte de Sozomène, *Hist. eccles.*, l. VII, c. VI, *P. G.*, t. LXVII, col. 1428, où il est question d'un décret de ce genre rendu entre novembre 380 et juin 381, propose la date 381. (H. L.)

1. Théodoret, *Hist. eccles.*, l. V, c. VI, VII, *P. G.*, t. LXXXII, col. 1208.

2. La liste des évêques présents contient un nom latin, celui de l'espagnol Agrius Immontinensis, mais Hardouin, *Coll. concil.*, t. I, col. 818, fait observer que cette lecture est inadmissible.

3. La plus ancienne traduction latine des canons décrétés au II[e] concile œcuménique de Constantinople contient, il est vrai, dans les signatures qui accompagnent les canons, les noms de trois légats romains, de Paschasinus, de Lucentius et de Bonifacius (Mansi, *Concil. ampliss. collect.*, t VI, col. 1176) ; mais ces noms se trouvent là par erreur ; ce sont ceux des légats qui, soixante-dix ans plus tard, assistèrent au IV[e] concile général.

4. Cette question de la convocation par le pape Damase a été traitée plus haut, t. I, p. 14 sq. (H. L.)

5. Théodoret, *Hist. eccles.*, l. V, c. IX, *P. G.*, t. LXXXII, col. 1212-1218.

6. Baronius, *Annales*, ad ann. 381, n. 19, 20.

7. Hardouin, *Coll. concil.*, t. III, col. 1419 ; [Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. XI, col. 661. (H. L.)]

Digitized by Google

voqué ni par l'un ni par l'autre, et moins encore par les deux réunis ; l'un et l'autre, il est vrai, présidèrent successivement le concile de Constantinople, mais non pas dès le début, et c'est là probablement ce que veut dire le VIe concile général [1].

On avait espéré ramener à l'Église les macédoniens et les pneumatistes ; l'empereur invita donc leurs évêques au concile où ils vinrent au nombre de trente-six ; presque tous de la région de l'Hellespont [2]. Les plus célèbres d'entre eux étaient Eleuse de Cyzique, que nous avons déjà rencontré, et Marcien de Lampsaque.
[5] Les orthodoxes comptaient cent cinquante évêques ; ceux de l'Egypte et de la Macédoine arrivèrent un peu plus tard [3]. Les plus célèbres évêques orthodoxes étaient : Mélèce d'Antioche, arrivé à Constantinople quelque temps avant le concile, pour introniser Grégoire de Nazianze sur le siège de cette ville, Timothée d'Alexandrie, Cyrille de Jérusalem, Gélase de Césarée en Palestine et neveu de Cyrille, Ascholius de Thessalonique, qui, peu de temps auparavant, avait baptisé l'empereur Théodose, tombé malade [4] ; Hellade de Césarée, successeur de Grégoire de Nazianze et Grégoire de Nysse, frère de saint Basile, Pierre de Sébaste, Amphiloque d'Iconium, Optime d'Antioche en Pisidie, Diodore de Tarse en

1. Ce passage du VIe concile serait plutôt une allusion au concile romain tenu en 380 et dont nous possédons encore les anathèmes relatifs aux erreurs trinitaires. Mansi, *op. cit.*, t. III, col. 180 ; Denzinger, *Enchiridion symbolor. et definitionum*, p. 11-13. Voir le concile de 380, dans le t. I, p. 985. (H. L.)

2. Socrate, *Hist. eccles.*, l. V, c. VIII ; Sozomène, *Hist. eccles.*, l. VII, c. VIII, *P. G.*, t. LXVII, col. 576, 1429. (H. L.)

3. S. Grégoire de Nazianze, *Carmen de vita*, vers 1509 et 1798 sq. *P. G.*, t. XXXVII, col. 1134. Dans ce dernier passage Grégoire dit que les Egyptiens et les Macédoniens s'étaient hâtés d'arriver pour rétablir la paix, lorsque, après la mort de Mélèce d'Antioche, la désunion s'introduisit dans le synode. On voit, par là, le cas qu'il faut faire des diverses hypothèses mises en avant pour expliquer cette tardive arrivée des Egyptiens et des Macédoniens. Cf. Baronius, *Annales*, ad ann. 381, n. 19, 53 ; *Acta Sanct.*, 9 mai; Tillemont, *Mémoires*, Bruxelles, 1732, t. IX, notes 41, 43, p. 332, sur saint Grégoire de Nazianze. Il est, du reste, possible que les Egytiens et les Macédoniens aient été invités au synode en même temps que les autres évêques ; mais que n'ayant pas immédiatement répondu à l'appel, on leur ait, après la mort de Mélèce, adressé de nouvelles et pressantes sollicitations pour qu'ils ne retardassent pas leur arrivée. Socrate, *Hist. eccles.*, l. V, c. VIII, Sozomène, *Hist. eccles.*, l. VII, c. VIII, *P. G.*, t. LXVII, col. 576, 1429. (H. L.)

4. Socrate, *Hist. eccles.*, l. V, c. VI, *P. G.*, t. LXVII, col. 572.

Digitized by Google

Cilicie, Pélage de Laodicée, Euloge d'Edesse, Acace de Bérée en Syrie, Isidore de Cyr en Syrie et d'autres [1].

Mélèce d'Antioche présidait. Après sa mort, survenue à peu de

1. Théodoret, *Hist. eccles.*, l. V, c. VIII, *P. G.*, t. LXXXII, col. 1209; Socrate, l. V, c. VIII, *P. G.*, t. LXVII, col. 576; Sozomène, l. VII, c. VII, *P. G.*, t. LXVII, col. 1429. Nous possédons encore une liste des évêques présents au IIe concile œcuménique tenu à Constantinople; elle contient cent quarante-sept noms. (Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 814; Mansi, *op. cit.*, t. III, col. 568-572; Ballerini, dans S. Leonis, *Opera*, t. III, p. 556). Entre autres noms manquant sur cette liste, on citera celui de Pierre de Sébaste, frère de saint Basile; il est compté par Théodoret parmi les membres du concile. En outre, Mélèce d'Antioche et Nectaire de Constantinople figurent sur cette liste, et cependant ils n'ont pas été évêques à la même époque : car Nectaire ne fut nommé que quelques temps après la mort de Mélèce. Au sujet de ces listes de signatures, cf. Tillemont, *Mémoires*, 1732 t. IX, p. 338, n. 42, sur S. Grégoire de Nazianze. Baronius, *Annales*, ad ann. 381, n. 17-80; Pagi, *Critica*, n. 4-9; Bini, *Concilia*, t. I, col. 510-518, *Coll. regia*, t. III, col. 317; Labbe, *Concilia*, t. II, col. 911-978; Hardouin, *Coll. concil.*, t. I, col. 807; Coleti, *Concilia*, t. II, col. 1089-1163; H. Benzel et C. L. Dryander, *Vindiciæ concilii Constantinopolitani œcumenici secundi*, in-4, Londini Gothorum, 1737; G. P. Verpoorten et P. J. Foertsch, *Historia concilii œcumenici II Constantinopolitani*, in-4, Lipsiæ, 1744; Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. III, col. 521; Nat. Alexander, *Hist. eccles.*, 1778, t. IV, p. 507-521 = Zaccaria, *Thes. theolog.*, 1762, t. VII, p. 817-824; t. XII, p. 319-333; Chr. Lupi, *Concil. œcumen.*, t. I, p. 354; L. Bail, *Summa conciliorum*, t. I, p. 191-197; *Delectus actorum*, t. I, col. 107; t. II, col. 124-135; Assemani, *Biblioth. jur. orient.*, l. I, c. IV, p. 80; Fabricius, *Biblioth. græca*, édit. Harles, t. XII, p. 614; Catalani, *De concil. œcumen.*, t. I, p. 167; Pitra, *Jur. eccles. Græcor. hist. et monum.*, 1864, t. I, p. 507-514; De Broglie, *L'Église et l'empire romain au IVe siècle*, in-8, Paris, 1868, t. I, p. 345-457; *Edinburgh Review*, 1867, t. CXXVI, p. 95, trad. franç. par J. B. de L. dans la *Revue britannique*, 1868, p. 5-24; *Analecta juris pontif.*, 1882, t. XXI, p. 513-550; Tillemont, *Mém. hist. ecclés.*, in-4, Bruxelles, 1732, t. IX, p. 847-899; Lebedef, *Conciles œcuméniques*, Sergier Posad, 1896, part. I, p. III; 145 (en russe); Harnack, *Konstantinopel Synode von 381*, dans *Real-Encyklopädie für protest. Theol. und Kirche*, 3e édit., t. II, p. 43-44; *Konstantinopolisches Symbol*, dans le même recueil, t. XI, p. 12-28; J.Bois, *Constantinople, concile de 381*, dans le *Dictionn. de théol. cathol.*, t. III; W. Bright, *The canons of the first four general Councils*, in-12, Oxford, 1892, p. 90-123. L. Duchesne, *Les Eglises séparées*, in-12, Paris, 1896, p. 177-179 : « Ce concile eut d'abord peu de relief. Il n'en reste que quatre canons dans les collections canoniques; parmi les témoins oculaires la plupart n'en parlent pas : ainsi saint Jérôme, saint Amphiloque d'Iconium, saint Grégoire de Nysse (sauf dans l'oraison funèbre de Mélèce prononcée sur les lieux); Saint Grégoire de Nazianze, après l'avoir présidé, en a fait une satire fort amère (*Carmen de vita sua*, vs 1506 sq., *P. G.*, t. XXXVII, col. 1134). Les historiens du siècle suivant ne s'y arrêtent guère non plus. » (H. L.)

Digitized by Google

temps de là, il fut remplacé par Grégoire de Nazianze [1], et celui-ci ayant démissionné, ce fut Nectaire, successeur de Grégoire sur le siège de Constantinople, qui prit la présidence [2]. Sozomène prétend, en désaccord avec ces données, que les fonctions de président ont été exercées par Timothée d'Alexandrie conjointement avec Mélèce et Cyrille de Jérusalem ; c'est en effet ce qui aurait dû avoir lieu pour Timothée, car le patriarche d'Alexandrie avait le pas sur celui d'Antioche, mais Timothée n'étant pas arrivé pour le commencement du concile, Mélèce présida sans contestation. Si, après son arrivée, le patriarche d'Alexandrie ne prit pas la pré-
[6] sidence, et si l'évêque de Constantinople l'exerça à sa place, cela vint de ce que dans son 3e canon le concile avait décrété que l'évêque de la nouvelle Rome devait avoir le premier rang immédiatement après l'évêque de l'ancienne Rome [3].

L'empereur assista à l'ouverture du concile [4], et, dans cette cir-

1. S. Grégoire, *Carmen de vita sua*, vers 1514, *P. G.*, t. XXXVII, col. 1134. Si le concile fit avancer les affaires de l'orthodoxie, il montra moins de sollicitude pour les défenses extérieures de l'unité religieuse. Sans doute l'épiscopat oriental revenait à la vraie foi, mais il n'avait pas encore tout à fait désarmé et il ne pouvait en un instant changer ses sentiments hostiles depuis tant d'années à l'égard des Églises de Rome et d'Alexandrie. « Des questions de personnes maintenaient, sinon un schisme proprement dit, au moins une tension de rapports qui avait perdu tout prétexte doctrinal. Le meilleur esprit de l'assemblée, l'illustre Grégoire de Nazianze, avait au plus haut degré le sentiment de cette situation et de ses dangers. Il ne se faisait aucune illusion sur l'esprit de la plupart de ses collègues, leur platitude à l'égard du pouvoir, leur peu de valeur morale, la mobilité de leur foi. Avec quelle verve il décrit l'insolence des jeunes et la sottise des vieux, ceux-ci très fiers d'avoir découvert le célèbre argument des climats : « Ce n'est pas en Occident, c'est en Orient que le Sauveur est né. » — « C'est aussi en Orient qu'on l'a tué » répondait le spirituel évêque. Tout ce monde finit par lui inspirer un tel dégoût qu'il s'en alla, laissant à d'autres la présidence du concile et l'évêché de Constantinople. » Duchesne, *Les Églises séparées*, p. 178. (H. L.)

2. Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. III, col. 568 ; Hardouin, *Coll. concil.*, t. I, col. 813.

3. Van Espen, différant en cela des autres historiens (*Commentar. in canones*, Colon. 1755, p. 181), prétend que Mélèce a simplement présidé le synode préliminaire ayant pour objet de nommer un évêque sur le siège de Constantinople ; il suppose que le concile général ne commença qu'à l'arrivée des Égyptiens ; ce fut alors Timothée, évêque d'Alexandrie, qui exerça les fonctions de président. Nectaire n'aurait présidé que les dernières sessions du synode (à partir de 382). [Il semble qu'au moment dont parle ici Hefele, le 3e canon n'avait pas encore été voté, mais c'était la tendance qui commençait à se faire jour.(H.L.)]

4. L'ouverture du concile eut lieu au mois de mai. (H. L.)

Digitized by Google

constance, il honora particulièrement Mélèce. Lorsque Théodose n'était encore que général de Gratien, il rêva que Mélèce le revêtait du manteau impérial et lui posait la couronne sur la tête [1]; peu de temps après il fut, en effet, élevé à l'empire. Aussi lorsque les évêques du concile vinrent le visiter, il se fit présenter Mélèce, curieux de savoir s'il reconnaîtrait le personnage vu en songe. Il le reconnut aussitôt, et, l'abordant avec respect, il lui baisa les yeux, la poitrine, la tête et les mains, et il lui raconta le songe merveilleux. Il accorda toutes sortes d'honneurs aux autres évêques, et leur recommanda de traiter les affaires dont le concile s'occuperait [2] en esprit de conciliation.

96. Premiers travaux du concile.

Avant tout il fallait donner un évêque à l'Église de Constantinople. L'ordination conférée à Maxime le Cynique fut reconnue contraire aux règles canoniques, elle fut annulée et toutes les ordinations faites par Maxime proclamées nulles de plein droit. Le concile qui rendit ce décret dans son 4ᵉ canon ne trouva ni opportun ni [7]
convenable de rendre une seconde sentence contre Pierre, le défunt patriarche d'Alexandrie, qui avait institué Maxime [3]. L'empereur et plusieurs membres du concile insistèrent alors près de Grégoire de Nazianze pour le décider à accepter le siège de Constantinople; après bien des refus, Grégoire se résigna. On lui avait persuadé que sa qualité d'évêque de la capitale lui permettrait de mettre fin au schisme mélétien et à la division que ce schisme avait introduite entre l'Orient et l'Occident; cette pensée s'harmonisait si bien avec son désir d'union qu'elle entraîna son assentiment [4]. Grégoire fut

1. Théodoret, *Hist. eccles.*, l. V, c. VI, *P. G.*, t. LXXXII, col. 1208.

2. *Id.*, l. V, c. VII, *P. G.*, t. LXXXII, col. 1208.

3. Ce n'est pas Timothée d'Alexandrie, qui, ainsi que Théodoret le croit, a cherché à faire élever Maxime sur le siège de Constantinople. Ces tentatives ont été faites par Pierre, prédécesseur de Timothée. Voyez les notes de Valois sur Théodoret, *Hist. eccles.*, l. V; c. VIII, *P. G.*, t. LXXXII, col. 1208.

4. G. Rauschen, *Jahrbücher der christlichen Kirche unter dem Kaiser Theodosius*, in-8, Freiburg, 1897; Loofs, *Meletius von Antiochien*, dans *Real-Encyklopädie für protest. Theol. und Kirche*, t. XII, p. 552-558; Grégoire de Nazianze, *Carmen de vita sua*, vs 1535, *P. G.*, t. XXXVII, col. 1134. Les Orientaux tenaient Mélèce pour évêque légitime d'Antioche, les latins donnaient ce titre à Paulin. (H. L.)

Digitized by Google

intronisé avec grande pompe par Mélèce et les autres membres du concile. A cause de l'avantage qui en reviendrait à l'Église catholique, on avait cru pouvoir faire exception à la règle qui interdit aux évêques de passer d'un siège à un autre : car Grégoire avait été antérieurement évêque de Sasime [1].

Peu après la réunion du concile, Mélèce mourut ; on lui rendit des honneurs extraordinaires. Saint Grégoire de Nysse, dans son oraison funèbre, le salua comme un saint. Du vivant de Mélèce on avait décidé qu'à la mort de l'un des deux évêques orthodoxes d'Antioche, Mélèce ou Paulin, on ne lui donnerait pas de successeur, mais que le survivant serait reconnu par tous en qualité d'évêque légitime. Mélèce étant mort, une partie du concile méprisant cet accord demanda, malgré l'intervention de Grégoire de Nazianze en faveur du traité conclu, que l'on choisît un successeur à Mélèce. Les efforts de Grégoire furent paralysés par l'énergique opposition des plus jeunes
[8] évêques qui voyaient, un acte de faiblesse vis-à-vis des Latins, dans la reconnaissance de Paulin comme évêque d'Antioche. Ils attirèrent peu à peu dans leur parti les membres du concile plus âgés, et c'est ainsi que, par l'entremise des évêques des diocèses d'Antioche et d'Asie, le prêtre Flavien fut nommé pour succéder à Mélèce. Ce choix approuvé par le concile contribua à prolonger le schisme mélétien [2]. Cet incident affecta tellement Grégoire, qu'il s'abstint d'assister aux sessions, quitta la maison épiscopale, et donna cours plus que jamais à ses idées d'abdication. Les hommes les plus distingués le supplièrent de demeurer ; mais les évêques égyptiens, arrivés sur ces entrefaites, ayant paru mécontents de l'intronisation de Grégoire, sous prétexte qu'elle était contraire aux canons [3], Grégoire se présenta un jour devant le concile et se démit de son évêché : il con-

1. Voir la table du t. I, du présent ouvrage au mot : *Translations épiscopales* ; Théodoret, *Hist. eccles.*, l. V, c. VIII, *P. G.*, t. LXXXII, col. 1209 ; S. Grégoire de Nysse, *Oratio funebris in magnum Meletium*, *P. G.*, t. XLVI, col. 851 sq. Mélèce fut l'objet de plusieurs oraisons funèbres. (H. L.)

2. Si l'on en croit Théodoret (l. V, c. VIII, *P. G.*, t. LXXXII, col. 1209), le parti égyptien se serait même tout à fait abstenu d'être en communion avec Grégoire. La liste des signatures d'evêques ne contient, il est vrai, que deux noms d'évêques égyptiens, ceux de Timothée d'Alexandrie et de Dorothée d'Oxyrinque ; mais nous ferons remarquer, d'abord, que cette liste n'est pas complète, en second lieu, ces quelques évêques égyptiens pouvaient avoir des partisans parmi les autres membres du synode.

3. Peut-être ne lui avait-on pas pardonné le zèle qu'il avait montré dans l'affaire de l'Église d'Antioche,

Digitized by Google

sentait, pour le bien de la paix, disait-il, à être sacrifié comme Jonas l'avait été. La majorité accepta cette démission ; quelques-uns avec plaisir [1]. L'empereur, au contraire, ne l'accepta qu'avec la plus grande répugnance. Sur la proposition des évêques et avec l'assentiment du peuple, il donna pour successeur à Grégoire, Nectaire, préteur de Constantinople, homme très digne et très recommandable, mais encore catéchumène [2].

Dès avant cette élection, les négociations étaient entamées avec les macédoniens, et l'empereur fit tous ses efforts pour arriver à une entente. Il rappela aux évêques orientaux leur demande spontanée aux Occidentaux de s'entendre sur ce qui regardait la foi (en 366) ; l'envoi à Rome d'Eustathe de Sébaste et d'autres députés ; l'acceptation de la profession de foi de l'ὁμοούσιος, et la communion consentie avec le pape Libère et avec les évêques de la Sicile. Mais l'empereur prêchait dans le désert : car, suivant le mot de Socrate, les macédoniens « auraient préféré l'arianisme à l'ὁμοούσιος. » Socrate oublie de dire que les macédoniens n'agitaient pas la question de l'ὁμοούσιος au sujet du Fils, mais au sujet du Saint-Esprit. [9]

97. *Le tomos et le symbole.*

Socrate raconte que les évêques macédoniens quittèrent Constantinople et écrivirent à leurs partisans de ne pas accepter le symbole de Nicée ; les cent cinquante évêques orthodoxes demeurés à Constantinople avaient, au contraire, confirmé ce symbole. Sozomène et Théodoret ne donnent guère plus de détails sur le concile ; mais celui qui se tint à Constantinople l'année suivante (382) [3],

1. Voir la lettre synodale de 382, dans Théodoret, *Hist. eccles.*, l. V, c. IX, *P. G.*, t. LXXXII, col. 1212.

2. Cette nomination était, comme celle de saint Ambroise vers la même époque, en opposition avec la règle canonique. Théodoret, *Hist. eccles.*, l. V, c. VIII, *P. G.*, t. LXXXII, col. 1209 ; Socrate, *Hist. eccles.*, l. V, c. VIII, *P. G.*, t. LXVII, col. 575 ; Sozomène, *Hist. eccles.*, l. VII, c. VII, VIII, *P. G.*, t. LXVII, col. 1430. Saint Grégoire de Nazianze s'exprime avec amertume à l'égard du synode. Le discours d'adieu renferme d'utiles passages pour l'histoire des difficultés de cette époque ; c'est l'*Oratio XLII*, dans Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. III, col. 582 sq.

3. Théodoret, *op. cit.*, col. 1216.

Digitized by Google

attribue au concile de 381 la rédaction d'un τόμος, c'est-à-dire une dissertation détaillée sur la doctrine orthodoxe relative à la Trinité. Ce renseignement ferait croire que le symbole de ce concile que nous possédons encore n'est qu'une partie, et comme la quintessence du τόμος ; ainsi donc le premier canon actuel, qui contient des anathèmes à l'endroit des hérétiques, a dû originairement faire partie du τόμος [1]. Tillemont a pensé que ce τόμος traitait des erreurs d'Apollinaire et avait été adressé (du moins en copie) aux évêques de l'Église latine ; il appuie son sentiment sur une
[10] phrase d'un discours que le IV[e] concile œcuménique, tenu à Chalcédoine, adressa à l'empereur Marcien : « Les évêques, disait-on, qui (à Constantinople) avaient découvert les souillures d'Apollinaire, communiquaient aux Occidentaux la sentence qu'ils rendirent sur ce point [2]. »

Nicéphore Calliste attribue la composition du symbole du II[e] concile général à Grégoire de Nysse [3]. Au concile de Florence (1439), Marcus Eugenicus a réclamé la paternité du symbole pour Grégoire de Nazianze [4]. Ces données sont également fragiles et invraisemblables ; Tillemont n'en a pas tenu compte, et a présenté une hypothèse qui paraît fondée. Saint Épiphane a inséré dans son *Ancoratus* (c. cxxi), un symbole semblable, au sujet duquel il remarque que ce symbole est d'un usage général et doit être appris de mémoire par tous les catéchumènes. Or l'*Ancoratus* était composé dès 374, ainsi que cela est explicitement attesté dans divers endroits de cet ouvrage [5]. On en peut conclure que ce symbole existait dix ans au

1. Tillemont, *Mémoires*, t. ix, p. 221, art. 78 ; dans la dissertation sur saint Grégoire de Nazianze ; Dom Ceillier, *Hist. des auteurs ecclés.*, t. v, p. 646.

2. Hardouin, *op. cit.*, t. ii, p. 647 ; Mansi, *op. cit.*, t. vii, p. 463. Dans cette hypothèse, le premier canon dogmatique et le symbole seraient des fragments du *tomos*. Ce qu'on en peut dire à l'heure actuelle, c'est que Sozomène l'a eu sous les yeux, au moment où il transcrivait le premier canon dogmatique et les canons disciplinaires qui suivent. Quant au contenu intégral du *tomos* et à son rapport avec le symbole, la question reste indécise. (H. L.)

3. Nicéphore Calliste, *Hist. eccl.*, lib. XII, c. xiii, *P. G.*, t. cxlvi, col. 784.

4. *Concil. Florent.*, sess. xxii ; Hardouin, *op. cit.*, t. ix, col. 294.

5. S. Épiphane, *Ancoratus*, c. lx et cxxi, et la note du P. Petau sur le c. lx, p. 372, des *Animadversiones* au t. ii, de S. Épiph., *Opera*, Colon., 1682. Sur ce symbole et sur son origine nous rencontrons trois hypothèses principales. L'hypothèse traditionnelle en fait un remaniement du symbole de Nicée exécuté par les soins des Pères du II[e] concile œcuménique, en vue d'arriver à une affirmation plus expresse de la divinité du Saint-Esprit. Lebedef, *Useleuskie sobory*. Sergier Posad, 1896, part. i, p. 111, note 1, cite à l'appui de cette opinion le

Digitized by Google

moins avant le IIe concile œcuménique, qu'il était dès cette époque en usage dans l'Église, et par conséquent, que selon toute vraisem-

texte suivant tiré de la lettre du concile à Théodose : ἔπειτα καὶ συντόμους ὅρους ἐξεφωνήσαμεν, τήν τε τῶν πατέρων πίστιν τῶν ἐν Νικαίᾳ κυρώσαντες, (Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. III, col. 557). La deuxième hypothèse est celle présentée par Tillemont, *Mém. hist. ecclés.*, qui identifie ce symbole avec celui de l'*Ancoratus*, n. CXIV, *P. G.*, t. XLIII, col. 232. Ils sont, en effet, textuellement les mêmes, sauf deux variantes sans importance. Hefele a commis une méprise, il a confondu ce symbole de l'*Ancoratus* avec un autre symbole inséré également dans l'*Ancoratus*, quelques paragraphes plus loin, n. CXX et qui diffère sensiblement du symbole de Constantinople. L'*Ancoratus* n'étant pas postérieur à l'année 374 et rien ne permettant de supposer que le symbole en question y soit une interpolation tardive, il s'ensuit qu'on ne peut que retirer au concile de 381 la paternité du symbole. Toutefois, le concile, en approuvant ce symbole, l'a en quelque manière fait sien et lui a conféré une autorité particulière, soit comme symbole baptismal, soit comme simple formule de foi, spécialement dirigée contre ceux qui nient la divinité du Saint-Esprit. Une troisième hypothèse, présentée par M. Harnack, *Konstantinopolitanisches Symbol*, dans *Real-Encyklopädie*, 3e édit., t. XI, p. 12-28, propose de ne laisser au symbole rien de commun que le nom avec le IIe concile œcuménique. Une minutieuse confrontation des textes permet de soutenir que le symbole en question n'est pas, comme on l'a pensé longtemps, une recension amplifiée du symbole de Nicée, mais un symbole hiérosolymitain complété par des formules nicéennes. Ce ne serait que tardivement et à l'époque du concile de Chalcédoine qu'aurait eu cours la théorie, universellement adoptée, d'un rapport d'origine entre le présent symbole et l'activité doctrinale du IIe concile œcuménique. Les travaux anciens sont groupés par E. Köllner, *Symbolik alter christlichen Confessionen*, 1837, part. I, p. 1, 28-52 ; P. Caspari, *Zur Geschichte des Taufbekenntnisses in der orientalischen Kirche in den beiden ersten Jahrhunderte nach der Abfassung des Nicäno-Constantinopolitanischen Symbol*, dans *Zeitschrift für lutheranische Theologie*, 1857, p. 634. *Die zwei Taufbekenntnisse, die uns Epiphanius in seinem Ancoratus mitgeteilt hat* ; *Das ältere eigentliche Nicänum von 325* ; *Das Nicäno-Constantinopolitanum oder jüngere, uneigentliche Nicänum*, dans *Norwegischen Theolog. Zeitschrift*, ser. III, t. VII ; Caspari, *Quellen zur Geschichte der Taufsymbols*, 1866, t. I-IV, et principalement t. I, p. 1, 100, 113, 213 ; Lumby, *History of the Creeds*, 2e édit., 1880 ; Swainson, *The Nicene and Apostles Creeds*, in-8, London, 1875 ; Hort, *Two dissertations* : II, *On the Constantinopolitain Creed and other eastern Creeds of the fourth century*, in-8, Cambridge, 1876 ; W. Schmidt, *Zur Echtheitsfrage des Nicäno-Constantinopolitanum*, dans *Neue kirchliche Zeitschrift*, 1899, p. 935 sq. ; F. Kunze, *Das Nicänisch-Konstantinopolitanische Symbol*, in-8, Leipzig, 1898, F. Kattenbusch, *Lehrbuch der vergleichenden Konfessionskunde*, Freiburg, 1892, *Das apostolische Symbol*, texte grec, t. I, p. 233 sq., 242, 244, t. II, p. 712, note 374, 976 ; texte latin de Denys le Petit, t. I, p. 235, note 3 ; t. II, p. 802, n. 68, 831, n. 31, 841, 877, 972, note 17, principalement t. I, p. 233-244 ; A. Hahn, *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche*, in-8, Breslau, 1897, p. 162,

Digitized by Google

blance le concile n'a pas rédigé un nouveau symbole, mais s'est contenté d'en adopter un, sauf à lui faire subir quelques légères modifications et à l'abréger, ainsi que le prouve la comparaison des textes. Celui de Constantinople est ainsi conçu [1] :

n. 144 ; p. 165, n. 145 ; A. E. Burn, *An introduction to the Creeds and to the Te Deum*, in-8, London, 1899, p. 106 ; A. Harnack, *Konstantinopolitanisches Symbol*, dans *Real-Encyklopädie*, 3e édit., t. XI, p. 12-28 ; N. Orloff, *A russian view of the Creed of Constantinople*, dans *Journal of theological Studies*, 1903, t. IV, p. 285-290. J. Turmel, *Symboles des Apôtres, de Nicée et de saint Athanase*, dans la *Revue du Clergé français*, 1906, t. XLVIII, p. 623 sq.

Voici le texte des deux symboles :

Jérusalem.	*Constantinople.*
Πιστεύομεν εἰς ἕνα θεὸν πατέρα παντοκράτορα, ποιητὴν οὐρανοῦ καὶ γῆς ὁρατῶν τε πάντων καὶ ἀοράτων.	Πιστεύομεν εἰς ἕνα θεὸν πατέρα παντοκράτορα, ποιητὴν οὐρανοῦ καὶ γῆς ὁρατῶν τε πάντων καὶ ἀοράτων.
Καὶ εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ τὸν μονογενῆ, τὸν ἐκ τοῦ πατρὸς γεννηθέντα θεὸν ἀληθινὸν πρὸ πάντων τῶν αἰώνων.	Καὶ εἰς ἕνα κύριον Ἰησουν Χριστὸν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ τὸν μονογενῆ, τὸν ἐκ τοῦ πατρὸς γεννηθέντα πρὸ πάντων τῶν αἰώνων.
δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο.	φῶς ἐκ φωτὸς, θεὸν ἀληθινὸν ἐκ θεοῦ ἀληθινοῦ γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα, ὁμοούσιον τῷ πατρὶ, δι'οὗ τὰ πάντα ἐγένετο.
σαρκωθέντα καὶ ἐνανθρωπήσαντα.	τὸν δι' ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν κατελθόντα ἐκ τῶν οὐρανῶν καὶ σαρκωθέντα ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου καὶ ἐνανθρωπήσαντα
σταυρωθέντα καὶ ταφέντα,	σταυρωθέντα τε ὑπὲρ ἡμῶν ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου καὶ παθόντα καὶ ταφέντα
ἀναστάντα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ	καὶ ἀναστάντα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ κατὰ τὰς γραφας
καὶ ἀνελθόντα εἰς τοὺς οὐρανοὺς,	καὶ ἀνελθόντα εἰς τοὺς οὐρανοὺς,
καὶ καθίσαντα ἐκ δεξιῶν τοῦ πατρὸς	καὶ καθεζόμενον ἐκ δεξιῶν τοῦ πατρὸς
καὶ ἐρχόμενον ἐν δόξῃ κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς.	καὶ πάλιν ἐρχόμενον μετὰ δόξης κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς.
οὗ τῆς βασιλείας οὐκ ἔσται τέλος.	οὗ τῆς βασιλείας οὐκ ἔσται τέλος.
Καὶ εἰς ἓν ἅγιον πνεῦμα, τὸν παράκλητον,	Καὶ εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, τὸ κύριον καὶ τὸ ζωοποιὸν, τὸ ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον, τὸ σὺν πατρὶ καὶ υἱῷ συνπροσκυνούμενον καὶ συνδοξαζόμενον.
τὸ λαλῆσαν ἐν τοῖς προφήταις	τὸ λαλῆσαν διὰ τῶν προφητῶν.
*καὶ εἰς ἓν βάπτισμα μετανοίας εἰς ἄφησιν ἁμαρτιῶν	** εἰς μίαν ἁγίαν καθολικὴν καὶ ἀποστολικὴν ἐκκλησίαν *ὁμολογοῦμεν ἓν βάπτισμα εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν.
**καὶ εἰς μίαν ἁγιαν καθολικὴν ἐκκλησίαν	
καὶ εἰς σαρκὸς ἀνάστασιν καὶ εἰς ζωὴν αἰώνιον	προσδοκῶμεν ἀνάστασιν νεκρῶν καὶ ζωὴν τοῦ μέλλοντος αἰῶνος.
	Αμήν. (H. L.)

1. Tillemont, *Mém. hist. eccl.*, t. IX, art. 78 dans la dissertation sur saint Grégoire de Nazianze. — Dom Ceillier, qui (p. 646) est favorable à cette hypo-

Digitized by Google

Πιστεύομεν εἰς ἕνα Θεὸν Πατέρα παντοκράτορα, ποιητὴν οὐρανοῦ καὶ γῆς, ὁρατῶν τε πάντων καὶ ἀοράτων. Καὶ εἰς ἕνα Κύριον Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ τὸν μονογενῆ, τὸν ἐκ τοῦ Πατρὸς γεννηθέντα πρὸ πάντων τῶν αἰώνων, φῶς [11]
ἐκ φωτός, Θεὸν ἀληθινὸν ἐκ Θεοῦ ἀληθινοῦ, γεννηθέντα, οὐ ποιηθέντα, ὁμοούσιον τῷ Πατρί, δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο. τὸν δι' ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν κατελθόντα ἐκ τῶν οὐρανῶν, καὶ σαρκωθέντα ἐκ Πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου, καὶ ἐνανθρωπήσαντα, σταυρωθέντα τε ὑπὲρ ἡμῶν ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου καὶ παθόντα καὶ ταφέντα καὶ ἀναστάντα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ κατὰ τὰς γραφάς, καὶ ἀνελθόντα εἰς τοὺς οὐρανοὺς καὶ καθεζόμενον ἐκ δεξιῶν τοῦ Πατρὸς, καὶ πάλιν ἐρχόμενον μετὰ δόξης κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς [1] οὗ τῆς βασιλείας οὐκ ἔσται τέλος [2]. Καὶ εἰς τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, τὸ κύριον, τὸ ζωοποιὸν, τὸ ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐκπορευόμενον, τὸ σὺν Πατρὶ καὶ Υἱῷ συμπροσκυ-

thèse, la compromet en supposant par erreur que saint Épiphane était mort avant la célébration du IIe concile œcuménique à Constantinople. Qu'il nous soit permis, à notre tour, de remarquer que la ressemblance entre le symbole de Constantinople et celui de saint Épiphane, n'est pas aussi frappante que Tillemont le suppose ; le passage qui a trait au Saint-Esprit, et qui par conséquent a dans cette question une importance très grande, est notablement différent dans les deux documents. Le voici tel qu'il est dans le symbole de saint Épiphane : Καὶ εἰς τὸ ἅγιον Πνεῦμα πιστεύομεν, τὸ λαλῆσαν ἐν νόμῳ, καὶ κηρύξαν ἐν τοῖς προφήταις καὶ καταβὰν ἐπὶ τὸν Ἰορδάνην, λαλοῦν ἐν ἀποστόλοις, οἰκοῦν ἐν ἁγίοις· οὕτως δὲ πιστεύομεν ἐν αὐτῷ, ὅτι ἐστι Πνεῦμα ἅγιον, Πνεῦμα Θεοῦ, Πνεῦμα τέλειον, Πνεῦμα Παράκλητον, ἄκτιστον, ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐκπορευόμενον, καὶ ἐκ τοῦ Υἱοῦ λαμβανόμενον, καὶ πιστευόμενον. « Et nous croyons au Saint-Esprit, qui a parlé dans la loi, qui s'est fait entendre par les prophètes, qui est descendu sur le Jourdain, qui a parlé par les apôtres et qui établit sa demeure dans les saints. Nous croyons en lui, parce qu'il est l'Esprit Saint, l'Esprit de Dieu, l'Esprit parfait, l'Esprit consolateur, incréé, qui procède du Père, que nous recevons par le Fils et en qui par le Fils nous avons foi. » [Hardouin, *Coll. concil.*, t. I, col. 814 ; Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. III, col. 565. Le même texte du symbole, dit de 381, se retrouve dans les actes du concile de Chalcédoine, *actio II*, dans Mansi, *op. cit.*, t. VI, col. 957 ; *actio V*, dans Mansi, *op. cit.*, t. VII, col. 111, et enfin dans les actes du VIe concile œcuménique, *actio XVIII*, Mansi, *op. cit.*, t. XI, col. 633. A. Hahn, *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche*, n. 144, a donné une édition critique pour laquelle il a collationné les manuscrits suivants : 1° *Cod. Sangallensis 338*, du Xe siècle, écrit en caractères latins avec ce titre : *Symbolum Apostolorum græce*. — 2° Incunable, Venise 1495. — 3° *Cod. Vindobonensis*, *830* du Xe siècle, écrit en lettres latines avec ce titre *Credo in unum*. — 4° cod. du IX-Xe siècle publié par Binterim, *Epistola catholica secunda*, Mainz, 1824. — 5° Hittorp, *Ordo romanus de divinis officiis*. — 6° *Sacramentarium gelasianum*. (H. L.)]

1. Jusqu'ici le symbole est à peu près identique avec celui de Nicée.

2. Cette addition dirigée contre Marcel d'Ancyre se trouve, quant au sens, dans le symbole du synode tenu à Antioche, en 341.

Digitized by Google

νούμενον καὶ συνδοξαζόμενον, τὸ λαλῆσαν διὰ τῶν προφητῶν [1]. Εἰς μίαν ἁγίαν καθολικὴν καὶ ἀποστολικὴν Ἐκκλησίαν· ὁμολογοῦμεν ἓν βάπτισμα εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν· προσδοκῶμεν ἀνάστασιν νεκρῶν καὶ ζωὴν τοῦ μέλλοντος αἰῶνος· Ἀμήν [2].

Nous croyons en un seul Dieu Père tout-puissant, créateur du ciel et de

1. Cette doctrine sur le Saint-Esprit, exposée aussi explicitement a été évidemment rédigée en vue des erreurs des macédoniens ou des pneumatistes.

2. Voici la version de Denys le Petit : *Credimus in unum Deum Patrem omnipotentem, factorem cœli et terræ, visibilium omnium et invisibilium. Et in unum Dominum Jesum Christum Filium Dei natum ex Patre ante omnia secula, Deum verum de Deo vero, natum non factum, consubstantialem Patri, per quem omnia facta sunt, qui propter nos homines et salutem nostram descendit de cœlis, et incarnatus est de Spiritu sancto ex Maria virgine, et humanatus est, et crucifixus est pro nobis sub Pontio Pilato, et sepultus est et resurrexit tertia die, ascendit in cœlum, sedet ad dexteram Patris, iterum venturus cum gloria judicare vivos et mortuos : cujus regni non erit finis. Et in Spiritum sanctum, Dominum et vivificantem, ex Patre procedentem, cum Patre et filio adorandum et conglorificandum, qui locutus est per sanctos prophetas. Et unam, sanctam, catholicam et apostolicam ecclesiam. Confitemur unum baptima in remissionem peccatorum. Exspectamus resurrectionem mortuorum et vitam futuri sæculi. Amen.* Dans les *Canones concilii constantinopl. ex interpret. Dionysii Exigui*, Mansi, *op. cit.*, t. III, col. 567 ; cf. *Codex cononum et Constitutionum Ecclesiæ romanæ*, dans S. Leonis, *Opera*, édit. P. Quesnel, t. II, p. 56 ; *Sacramentarium gelasiarum*, dans Muratori, *Liturgia romana vetus*, t. I, col. 541 ; Assemani, *Cod. liturg. univers.*, t. I, p. 11. Une ancienne traduction des *Canones concilii constantinop.*, dans collection d'Isidore Mercator (Mansi, *op. cit.*, t. III, col. 574) ; dans les Actes du concile de Tolède de 589 (Mansi, *op. cit.*, t. IX, col. 977 sq., et Aguirre, *Concilia Hispaniæ*, t. II, p. 338) ; dans Etherius et Beatus, *Adversus Elipandum*, l. I, dans la *Bibl. patr. Lugdun.*, t. XIII, p. 363, (*Symbolus* [sic] *fidei Ephesinæ*), p. 359 (*fides primi Ephesini concilii* ; concile de Chalcédoine, *Actio II*, (Mansi, *op. cit.*, t. VI, col. 958 ; *act. V*, Mansi, *op. cit.*, t. VII, col. 111 ; dans Ferd. Flor. Fleck, *Anecdota*, in-8, Lipsiæ, 1837, p. 347 sq. ; *Cod. Reg. Armentarii Paris.* ; dans la liturgie mozarabe *P. L.*, t. LXXXV, col. 557 ; dans les actes du concile de Fréjus tenu en 796, *P. L.*, t. XCIX, col. 293 ; dans l'*Ordoromanus de divinis officiis*, (*Maxima Biblioth. Patrum*, t. XIII, col. 677 ; dans le symbole du pape Léon III à Saint-Paul-de-Rome, d'après Abélard, *Sic et non*, édit. Henke et Lindenkohl, t. IV, p. 29-30 ; traduction syriaque (ms. de Nitrie de l'année 562, au British Museum, Caspari, *Quellen*, t. I, p. 100 sq.) ; traduction arabo-copte (Wüstenfeld, *Synaxarium d. i. Koptisch Heiligenkalender*, 1879) ; deux traductions anglo-saxonnes contenues l'une dans le ms. de Cambridge des homélies d'Aelfric, vers 1030, l'autre dans le *ms. Wigorniensis* de la biblioth. Bodléienne, vers 1200, publié par Heurtley, *Harmonica symbolica*, p. 162 sq. ; Walch, *Bibl. symbol.*, p. 94-103, avec un choix de bonnes variantes. Caspari, *Quellen*; t. I, p. 213-236. (H. L.)

Digitized by Google

la terre, des choses visibles et des choses invisibles. Et en un seul Seigneur Jésus-Christ, Fils unique de Dieu, engendré du Père avant tous les temps, lumière de lumière, vrai Dieu de vrai Dieu, engendré, non créé, de même substance que le Père, par lequel tout a été créé ; qui, à cause de nous, hommes, et de notre salut, est descendu des cieux et a pris chair du Saint-Esprit et de Marie la Vierge et est devenu homme ; a été crucifié à cause de nous sous Ponce-Pilate, a souffert, a été enseveli et est ressuscité le troisième jour conformément à la sainte Écriture ; et est remonté aux cieux et s'est assis à la droite du Père, d'où il viendra avec magnificence pour juger les vivants et les morts ; dont le règne n'aura pas de fin. Et au
Saint-Esprit, Seigneur qui règne et rend vivant, qui procède du Père et [12]
qui avec le Père et le Fils doit être honoré et glorifié, qui a parlé par les prophètes. Et à une sainte Eglise catholique et apostolique. Nous professons le baptême unique pour la rémission des péchés. Nous attendons la résurrection des morts et la vie du siècle futur. *Amen*.

On est surpris que Grégoire de Nazianze, écrivant, quelque temps après la fin du concile à Clédonius, au sujet de la règle de foi [1], ne parle que du symbole de Nicée, sans rien dire de celui de Constantinople, quoique dans cette même lettre Grégoire reconnaisse l'insuffisance du symbole de Nicée en ce qui concerne la doctrine sur le Saint-Esprit. Son silence ne s'explique que par sa situation vis-à-vis du IIe concile œcuménique. Le IIIe concile général tenu à Ephèse n'a pas fait mention de ce symbole [2]. Mais, par contre, le IVe concile général tenu à Chalcédoine le fit réciter deux fois, l'inséra à deux reprises dans ses actes [3], et lui donna par ce fait une solennelle approbation. Il fut de même lu et accepté par le VIe concile œcuménique, en 680 [4]. Il a été imprimé, avec les actes du IIe concile œcuménique de Constantinople, dans toutes les collections des conciles [5].

1. Saint Grégoire de Nazianze, *Epist.*, CII, *P. G.*, t. XXXVII, col. 193 sq.

2. Au concile de Florence, Bessarion, s'autorisant d'une lettre de Cyrille à Acace, prétendit que le concile d'Éphèse avait défendu de réciter dans les églises un symbole autre que celui qui était en usage. (Hardouin, *op. cit.*, t. IX, p. 110). Mais on ne sait si, par ce symbole en usage, on doit entendre le symbole de Nicée ou bien celui de Nicée et de Constantinople.

3. Action II, et V, dans Hardouin, *Collec. Conc.*, t. II, col. 287 et 454 ; Dans Mansi, *op. cit.*, t. VI, col. 958, et t. VII, col. 111.

4. Action XVIII, dans Hardouin, *op. cit.*, t. III, col. 1398.

5. Dans Mansi, *op. cit.*, t. III, col. 567 et 574. symbole de Constantinople ne contient plus ces mots du symbole de Nicée : ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός. On en a tiré parti pour soutenir (Th. Zahn dès 1867 et depuis A. Harnack et Loofs) que le triomphe de l'ὁμοούσιος sur l'ὁμοιούσιος était tout à fait relatif,

Digitized by Google

Athanase et la génération intransigeante de Nicée ne s'en fussent pas accommodés. Leur orthodoxie, tant latins qu'alexandrins, était loin de compte avec l'orthodoxie nouvelle, celle d'Antioche, des cappadociens et des asiatiques. Cette question a été examinée de plus près, mais pas encore d'une manière définitive par J. F. Bethune-Baker : *The meaning of Homoousios in the « Constantinopolitan » Creed*, in-8, London, 1905. Si on remonte à l'origine de la théologie nicéenne, on constate avec certitude qu'elle n'est pas d'origine grecque. Les Grecs possédaient une langue trop riche pour formuler du premier coup avec précision et fixité les rapports du Père et du Fils. L'équivoque naissait comme d'elle-même de la gamme indéfinie des nuances. Le latin plus sobre n'offrait que trois termes utilisables : *substantia, natura, persona*. Dans l'ancienne traduction latine d'Irénée et dans Tertullien, on se sert, pour définir le mode de divinité propre au Fils, des expressions : *ejusdem substantiæ, unius substantiæ, unius et ejusdem substantiæ*. Dès le début du IIIe siècle, Tertullien distingue (*De anima*, c. XXXII) les deux termes pouvant offrir quelque amphilologie : *substantia* et *natura*. Dans son traité *Adv. Praxeam*, c. XXVI, il distingue la *substantia* et les *accidentia* ou *proprietates uniuscujusque substantiæ*. Grâce à cela il arrive à formuler très exactement l'unité divine en trois personnes et la dualité de substances dans l'unique personne du Christ. (*Adv. Praxeam*, c. II, XII, XXVI, XXVII). D'autre part, il affirme que le Fils procède de l'essence du Père, ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός : *Filium non aliunde deduco, sed de substantia Patris* (*Adv. Praxeam*, c. IV). Par une bizarre conséquence de ses habitudes intellectuelles, Tertullien transporte à la divinité des notions juridiques : la substance ou propriété, le fonds ; la personnalité légale ; et aussi la condition, *status* : les trois personnes divines sont *in uno statu*. Il y a là, pour le noter au passage, un indice utile sur les débuts de Tertullien. Les idées et les formules introduites ou propagées par lui firent leur chemin en Occident. Elles sont accueillies et défendues dans *De Trinitate* de Novatien. Denys de Rome propose l'*unius substantiæ* à l'adhésion de Denys d'Alexandrie et prépare les voies à l'adoption de l'ὁμοούσιος à Alexandrie. Origène soutient à son tour la doctrine et fait usage peut-être du même terme. Nous avons dit que le concile d'Antioche, de 269, condamne l'ὁμοούσιος comme hétérodoxe ou tout au moins équivoque. C'est ce même mot qui, grâce à Athanase, reparaît à Nicée. Mais à force de raffiner et de discuter, le sens d'ὁμοούσιος devient moins clair; ce serait le résultat de l'influence de Basile d'Ancyre qui avait adopté la formule ὅμοιος κατὰ πάντα. Cette hypothèse, présentée par M. Harnack, n'est pas convaincante, car l'explication que donnait Basile nous a été conservée par saint Épiphane, *Adv. Hæres.*, LXXIII, 12-22 ; elle prouve simplement que Basile n'exclut rien et qu'il entend la similitude κατὰ τὸ εἶναι καὶ κατὰ τὸ ὑφεστάναι καὶ κατὰ τὸ ὑπάρχειν. On n'a guère plus de succès si on cherche à imputer à Mélèce et aux méléciens la paternité de la nouvelle orthodoxie. Nous avons les explications de Mélèce (Socrate, *Hist. eccles.*, l. III, c. XXV) et son adhésion aux décisions romaines dans le concile d'Antioche de 379. Resteraient les Pères cappadociens, principalement saint Basile, chez qui les termes οὐσία, ὑπόστασις, φύσις, ἰδιώματα n'ont pas un autre sens que dans saint Athanase. Il n'y aurait donc pas eu, au jugement de M. Bethune-Baker, une orthodoxie à proprement parler « nouvelle. » En ce qui concerne la disposition des mots ἐκ τῆς οὐσίας (τοῦ πατρός), le fait est incontestable ; mais si on ne les retrouve pas dans le symbole de Constantinople,

Digitized by Google

98. *Les canons du IIe concile œcuménique.*

Outre ce symbole [1], le concile de Constantinople porta quelques canons, qui, dans les anciens manuscrits grecs, sont précédés de la suscription suivante :

« Canons des cent cinquante saints Pères réunis à Constantinople, sous le consulat de Flavius Eucherius et de Flavius Syagrius, hommes illustres, le 7 avant les ides de juillet » (c'est-à-dire le 9 juillet). Cette dernière indication prouve que le concile commencé au mois de mai 381, s'est poursuivi jusqu'au mois de juillet suivant [2].

On ignore le nombre exact des canons promulgués. Les anciens manuscrits grecs, et les scoliastes du moyen âge Zonaras et Balsamon, n'en ont connu que *sept* ; mais les anciennes traductions latines, la *Prisca* [3], la traduction de Denys le Petit, celle d'Isidore [4], et [13]

c'est qu'ils formaient une tautologie avec l'ὁμοούσιος et le péril arien disparu en 381, ils devenaient à peu près hors de service. Cette théorie a été discutée par F. Kattenbusch, dans *Theologische Litteraturzeitung*, 1902, n. 6 et par T. B. Strong, *Homoousios and Substantia*, dans *Journal of theological Studies*, 1902, t. III, p. 291-294. Ce dernier n'accepte pas l'importation occidentale de l'ὁμοούσιος en particulier et de la théologie nicéenne en général. D'autres contestations de divers points de fait, par exemple la condamnation de l'ὁμοούσιος par le concile d'Antioche de 269, sont peu heureuses. M. Strong prétend faire dériver la terminologie du dogme trinitaire des philosophes grecs : *The history of the theological term : Substance*, dans *Journal of theological Studies*, 1901, t. II, p. 224 ; 1901, t. III, p. 22 ; 1902, t. IV, p. 28. Dans ce travail, l'auteur étudie l'histoire du mot « substance » et constate que chez les philosophes grecs, le mot οὐσία est associé à trois idées différentes. De Philon à Photin et chez les écrivains chrétiens on constate qu'une certaine obscurité persiste, *Homoousios* signifie tantôt la même matière, tantôt la même espèce. Les gnostiques l'introduisent dans leur théologie. (H. L.)

1. Voir p. 13, note.

2. Socrate, *Hist. eccles.*, l. V, c. VIII, fixe l'ouverture en mai. Une lettre de Théodose, datée du 31 juillet, permet de placer la fin des séances vers cette époque. Tillemont, *Mém. hist. ecclés.*, t. IX, admet que le concile n'a guère siégé plus tard que juillet. (H. L.)

3. Dans Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. VI, p. 1174, et dans l'éd. de S. Leonis Mag., *Opera*, publiée par les Ballerini, t. III, p. 553.

4. Dans Mansi, *op. cit.*, t. III, p. 566 et 571 ; dans Hardouin, *Coll. conc.*, t. I, col 809 et 810.

Digitized by Google

celle du *Codex* de Lucques [1], ne connaissent que les quatre premiers de ces sept canons grecs. Leur témoignage a d'autant plus de valeur que ces auteurs ne se copient pas les uns les autres, et qu'ils divisent d'une manière très différente ces quatre canons de Constantinople, que tous s'accordent néanmoins à donner.

Comme, dans la *Prisca*, les canons de Constantinople ne viennent qu'après ceux du IV[e] concile général, les Ballerini en ont conclu que ces canons manquaient dans les plus anciennes collections canoniques grecques, et n'y ont pris place qu'après le concile de Chalcédoine [2]. Mais les trois premiers canons de Constantinople furent lus à Chalcédoine [3] sous le titre général de *Synodicon synodi secundæ*, et sans avoir de chiffre particulier. Fuchs y a vu la preuve qu'à l'origine, les canons de Constantinople n'avaient pas la forme actuelle, c'est-à-dire qu'ils ne formaient qu'un seul tout, sans division aucune ; ce décret unique aurait été ensuite sectionné en différents canons par les copistes et les traducteurs. Ainsi s'expliquaient ces divisions qui varient d'une manière si notable, selon que l'on consulte la *Prisca*, Denys le Petit ou Isidore [4].

L'accord des anciennes traductions latines à ne donner que les quatre premiers canons du texte grec s'explique par l'absence dans les anciens manuscrits grecs d'après lesquels ces traductions ont été faites, des canons 5, 6 et 7, qui ne sont réellement pas du concile de Constantinople, mais lui ont été attribués plus tard. Une nouvelle preuve s'en trouve dans le récit des anciens historiens grecs sur le II[e] concile œcuménique ; ils parlent de ce qui fait l'objet des quatre premiers canons, et ne disent rien de ce qui a été traité dans les canons 5, 6 et 7 [5]. Il serait surtout difficile de prouver l'authenticité du 7[e] canon, car Jean Scholastique qui, au VI[e] siècle, insérait les
[14] 5[e] et 6[e] canons, a écarté le 7[e]. Ce canon manque dans beaucoup d'autres collections, et nous démontrerons plus loin, quand nous en parlerons spécialement, son origine particulière. Quant aux canons 5[e] et 6[e], ils appartiennent au concile de Constantinople de 382 ; ainsi que

1. Dans Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima Collectio*, Florentiæ, 1759, t. III, p. 574.
2. Ballerini, dans S. Leonis Mag., *Opera*, t. III, p. 12.
3. Mansi, *op. cit.*, t. VII, col. 445 ; Hardouin, *op. cit.*, t. II, col. 638.
4. *Bibliothek der Kirchenvers.*, t. II, p. 411.
5. Socrate, *Hist. eccles.*, l. V, c. VIII ; Sozomène, *Hist. eccles.*, l. VII, c. IX, *P. G.*, t. LXVII, col. 576, 1436 ; Théodoret, *Hist. eccles.*, l. V, c. VIII, *P. G.*, t. LXXXII, col. 1209.

Digitized by Google

Beveridge, Ballerini et d'autres historiens l'avaient présumé [1]. Les scoliastes grecs du moyen âge [2], Zonaras et Balsamon ont commenté ces canons du concile de Constantinople ; plus tard, Tillemont [3], Beveridge [4], Van Espen [5] et Herbst dans *Tübinger theologischen Quartalschrift*, 1826, p. 389, y sont revenus.

Ces canons sont ainsi conçus :

CAN. 1.

Μὴ ἀθετεῖσθαι τὴν πίστιν τῶν πατέρων τῶν τριακοσίων δεκὰ καὶ ὀκτῶ, τῶν ἐν Νικαίᾳ τῆς Βιθυνίας συνελθόντων ; ἀλλὰ μένειν ἐκείνην κυρίαν, καὶ ἀναθεματισθῆναί πᾶσαν αἵρεσιν· καὶ εἰδικῶς τὴν τῶν Εὐνομιανῶν, εἴτουν Ἀνομοίων καὶ τὴν τῶν Ἀρειανῶν, εἴτουν Εὐδοξιανῶν· καὶ τὴν τῶν Ἡμιαρειανῶν, εἴτουν Πνευματομάχων· καὶ τὴν τῶν Σαβελλιανῶν, καί τὴν τῶν Μαρκελλιανῶν, καὶ τὴν τῶν Φωτεινιανῶν, καὶ τὴν τῶν Ἀπολλιναριστῶν [6].

La profession de foi des trois cent dix-huit Pères réunis à Nicée en Bithynie, ne doit pas être abrogée, mais conserver toute sa force, et l'on doit anathématiser toute hérésie, en particulier celle des eunomiens ou des anoméens, celle des ariens ou des eudoxiens, celle des semi-ariens ou des pneumatistes, celle des sabelliens, des marcelliens, celle des photiniens, et celle des apollinaristes.

1. Beveridge, *Synodicon seu Pandectæ canonum*, t. II, *Annotat.*, p. 98 ; Ballerini, dans S. Leonis *Opera*. t. III, p. 10.
2. Dans Beveridge, *Pandectæ*, t. I, p. 85 sq.
3. *Mémoires*, t. IX, art. 76 et 77, dissertation sur S. Grégoire de Nazianze.
4. Beveridge, *Pandectæ*, t. II, *Annot.*, p. 89 sq.
5. *Comment. in canones*, Coloniæ, 1755, p. 186 sq.
6. Ce canon peut appeler quelques brèves observations. Le mot πίστις signifie le symbole de Nicée. C'est avec ce sens que le concile de Rimini, (S. Athanase, *De synodis*, c. X, *P. G.*, t. XXVI, col.696 sq.), saint Athanase, *Tomus ad Antiochanos*, c. V et saint Basile, *Epist.*, LXXXI font usage de ce terme qui reparaitra avec ce sens dans le canon 7e. Socrate et Sozomène, *Hist. eccles.*, l. II, c. XVIII, XIX, XLV, *Hist. eccles.*, l. IV, c. XV, XXII, *P. G.*, t. LXVII, col.221, 224, 357, 1149, 1177, emploient πίστις de la même manière. Quand au nombre de 318 Pères présents à Nicée, nous en avons parlé déjà, t. I, p. 411, note 13. Le canon 2e constitue une véritable ratification du symbole de Nicée ; l'objection soulevée au nom du concile de Chalcédoine (Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. VII, col. 109) qui attribue au concile de Constantinople la rédaction du symbole qui a pratiquement remplacé le symbole primitif, ne saurait nous arrêter. Les membres du concile de 381 se considéraient comme les continuateurs de l'œuvre de 325, ils ont utilisé quelques formules nicéennes qu'ils ont introduites dans la contexture d'un symbole hiérosolymitain, lequel leur paraissait insuffisamment nicéen. (H. L.)

Digitized by Google

Nous avons dit que ce 1[er] canon a dû, à l'origine, faire partie du τόμος rédigé par le concile; car, dans l'antiquité chrétienne, les anathèmes n'étaient point compris au nombre des canons connus sous le nom de canons disciplinaires. Socrate et Sozomène ne disent pas expressément que le concile de Constantinople a condamné
[15] l'hérésie des apollinaristes; mais Rufin et le IV[e] concile œcuménique ont pensé qu'il avait porté cette condamnation [1], et le texte du synode prouve que cette hérésie a été condamnée à Constantinople. Théodoret dit que le concile de Constantinople avait déposé Maxime, le faux évêque de Constantinople, parce qu'il avait pris part à la folie des apollinaristes. Théodoret commet probablement une erreur de fait: car le 4[e] canon, qui donne les motifs de la déposition de Maxime, ne dit pas le moins du monde qu'il ait été apollinariste.

Par ces eudoxiens que le concile identifie avec les ariens et distingue des anoméens et des semi-ariens, il faut entendre ce parti qui, sous la conduite d'Eudoxe (évêque de Constantinople, sous l'empereur Valens), formait comme le côté gauche de la secte arienne, sans adopter cependant tous les principes des anoméens. Les eudoxiens prétendaient représenter l'arianisme primitif. Ce premier canon tient les semi-ariens pour identiques aux pneumatistes. Cette supposition est vraie, dans ce sens que les pneumatistes issus des semi-ariens, appliquaient à la doctrine sur le Saint-Esprit les principes ariens. Par les marcelliens, il faut entendre ces disciples de Marcel d'Ancyre, qui s'obstinèrent dans les erreurs de leur maître, tandis que celui-ci, avec quelques-uns de ses partisans, les abandonna.

Can. 2.

Τούς ὑπὲρ διοίκησιν ἐπισκόπους, ταῖς υπεροριοις Ἐκκλησίαις μὴ ἐπιέναι, μηδέ συγχέειν τὰς Ἐκκλησίας· ἀλλὰ κατὰ τοὺς κανόνάς τὸν μὲν Ἀλεξανδρείας ἐπισκοπον, τὰ ἐν Αἰγύπτῳ μόνον οἰκονομεῖν, τοὺς δὲ τῆς ἀνατολῆς ἐπισκόπους, τὴν ἀνατολὴν μόνην διοικεῖν, φυλαττομένων τῶν ἐν τοῖς κανόσι τοῖς κατὰ Νικαίαν πρεσβείων τῇ Ἀντιοχέων Ἐκκλησίᾳ, καὶ τοὺς τῆς Ἀσιανῆς διοικήσεως ἐπισκόπους, τὰ κατὰ τὴν Ἀσιανὴν μόνην οἰκονομεῖν, καὶ τοὺς τῆς Ποντικῆς, τὰ τῆς Ποντικῆς μόνον, καὶ τοὺς τῆς Θρᾴκικης, τὰ τῆς Θρᾳκικῆς μόνον

1. Rufin, *Hist. eccl.*, l. II, c. XXVIII, *P. L.*, t. XXI, col. 536; Hardouin, *Coll. concil.*, t. II, col. 647. Nous aurons une occasion toute naturelle de nous occuper de l'apollinarisme dans les prochains conciles. (H. L.)

Digitized by Google

οἰκονομεῖν. Ἀκλήτους δὲ ἐπισκόπους ὑπέρ διοίκησιν, μὴ ἐπιβαίνειν ἐπὶ χειροτονίᾳ ἤ τισιν ἄλλαις οἰκονομίαις ἐκκλησιαστικαῖς. Φυλαττομένου δὲ τοῦ προ- [16]
γεγράμμένου περὶ τῶν διοικήσεων κανόνος, εὔδηλον ὡς τὰ καθ' ἑκάστην ἐπαρχίαν ἡ τῆς ἐπαρχίας σύνοδος διοικήσει, κατὰ τὰ ἐν Νικαίᾳ ὡρισμένα. Τὰς δὲ ἐν τοῖς βαρβαρικοῖς ἔθνεσι τοῦ Θεοῦ Ἐκκλησίας οἰκονομεῖσθαι χρὴ κατὰ τὴν κρατήσασαν συνήθειαν παρὰ τῶν πατέρων [1].

Les évêques appartenant à un autre diocèse [2] ne doivent pas s'occuper des Églises étrangères et doivent respecter les limites des Églises ; mais l'évêque d'Alexandrie doit s'occuper seulement des affaires de l'Égypte, les évêques orientaux seulement (des affaires) de l'Orient, car les prérogatives reconnues à l'Église d'Antioche, dans les canons de Nicée, (can. 6) seront maintenues ; les évêques du diocèse d'Asie (Éphèse) ne doivent veiller qu'à ce qui concerne l'Asie ; ceux du Pont, à ce qui concerne l'Église du Pont, et ceux du diocèse de Thrace, à ce qui concerne la Thrace. A moins d'être appelés, les évêques ne doivent jamais sortir des diocèses pour conférer les ordres ou pour faire quelque autre fonction de leur ministère. Si l'on observe au sujet des diocèses, la règle prescrite ci-dessus, il est clair que, conformément aux ordonnances de Nicée, le pouvoir du synode de l'éparchie s'étend sur toute l'éparchie (province). Quant aux

1. D'autres traduisent, mais à tort bien certainement, ces mots du texte : τοὺς ὑπὲρ διοίκησιν ἐπισκόπους, par « ceux qui sont sur les diocèses, » c'est-à-dire les évêques établis à la tête des patriarcats. Voyez les notes de Valois sur Socrate, *Hist. eccles.*, l. V, c. 8, *P. G.*, t. LXVII, col. 575.

2. L'application du mot διοίκησις à des portions restreintes de territoire était déjà ancienne. Cicéron, *Ad Familiar.*, XIII, 67, parle de trois διοικήσεις d'Asie qui ont été rattachés à la province de Cilicie. Strabon, *Geogr.* XIII, IV, 12, dit que les Romains avaient établi des cours de justice dans τὰς διοικήσεις. Au IVe siècle, le sens de ce mot avait conservé une certaine élasticité, il s'appliquait très bien à une étendue assez variable de territoire placée sous le contrôle d'un administrateur. C'est le sens que nous rencontrons dans ce deuxième canon et que Gothofredus, *Cod. theod.*, t. II, p. 36, exprime ainsi : *provinciarum in unam administrationem collectio.* On peut citer d'autres textes qui confirmeraient ce sens. A propos du canon 9e du concile de Chalcédoine, Balsamon écrit ce qui suit : διοίκησίς ἐστιν ἡ πολλὰς ἐπαρχίας ἔχουσα ἐν ἑαυτῇ. Palladius, *Dialog. de vita Chrysost.*, et d'autres en font également usage. Dans quelques canons africains, le sens de *diœcesis* n'a plus que celui de paroisse ou de partie d'une circonscription épiscopale (IIIe Conc. Carthag., can. 42-44-46, dans Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. III, col. 887, cf. col. 803, 818). Sulpice Sévère, *Epist.*, I, 10, parle de saint Martin dont, dit-il, *diœcesim quamdam, sicut episcopis visitare ecclesias suas moris est.* Le concile d'Epaone, en 517, Mansi, *op. cit.*, t. VIII, col. 556 : *presbyter dum diœcesim tenet*; Grégoire de Tours, *Hist. Francor.*, l. V, c. V, *P. L.*, t. LXXI, col. 320 : *dum diœceses ac villas ecclesiæ circumiret.* Dans la conférence de 411, à Carthage, *diœcesis* est parfois employé pour une localité mise sous la juridiction d'un évêque

Digitized by Google

Églises de Dieu qui sont chez les peuples barbares, elles doivent être gouvernées comme elles l'ont déjà été du temps de nos pères [1].

Ce furent probablement les intrigues de Pierre d'Alexandrie qui provoquèrent ce canon [1], lequel n'est qu'une répétition du 6e, et en partie du 5e canon de Nicée. Il ordonne :

a) Que les évêques d'un diocèse (civil) c'est-à-dire de l'une des grandes divisions de l'empire, d'après lesquelles les circonscriptions ecclésiastiques (patriarcats, exarchats) avaient été calquées,

(*Collat.*, I, c. 128, 133, 142, 163, 176), parfois il semble que ce soit ce que nous appelons aujourd'hui « son diocèse » (*Collat.*, I, 116, 117, 126). S. Augustin, *Breviculus collationis*, I, 12, *P. L.*, t. XLII, col. 618 : *Victoriani Mustitani catholici episcopi,... in ipsa autem diœcesi Mustitana.* Voyez encore Ier concile de Tours, can. 9e ; Sidoine Apollinaire, *Epist.*, VII, 6 ; IX, 16, *P. L.*, t. LVIII, col. 569, 636 ; S. Léon, *Epist.*, XII, 10, *P. L.*, t. LIV, col. 654. Valois indique la valeur de ὑπὲρ διοίκησιν en comparant ce terme à ὑπερορίοις. On remarquera que dans ce canon, « l'évêque d'Alexandrie » est seul mentionné en ce qui concerne l'Egypte, tandis que pour les provinces d'Asie on parle « des évêques ». Il pourrait n'y avoir là rien d'intentionnel, mais simplement un résultat de la situation présente, le canon 2e étant dirigé contre l'évêque d'Alexandrie et non contre ses collègues d'Egypte. Ceux-ci étaient d'ailleurs trop petits compagnons pour songer à rien entreprendre en Asie et il n'en était pas de même de leur primat dont l'influence s'étendait au loin. Rapprocher la loi de Théodose, datée du 30 juillet 381 (*Cod. theod.*, l. XVI, tit. I, l. 3) nommant certains évêques comme centres de la communion catholique pour l'empire d'Orient : dans le diocèse d'Asie, Amphiloque d'Iconium et Optimus d'Antioche de Pisidie ; dans le diocèse du Pont, Hellade de Césarée, Otréius de Melitène, Grégoire de Nysse. Socrate, *Hist. eccl.*, l. V, c. VIII, en conclut que le concile a réparti les provinces et établi des patriarches : Hellade, Grégoire et Otreius obtinrent le patriarcat du diocèse du Pont. Il ne s'agit pas ici de patriarches au sens rigoureux de ce terme, le fait d'en rencontrer trois pour une seule province le montrerait assez. Socrate n'a pas été mieux compris par Valois qui a vu dans ces trois personnages des légats extraordinaires. Ce qui est vrai c'est que Socrate a confondu la loi de 381 et le canon du concile tenu la même année ; il a attribué au concile ce qui appartient à Théodose et a fait usage du terme « patriarche » prématurément, puisque ce titre n'apparaît qu'au concile de Chalcédoine (Mansi, *op. cit.*, t. VI, col. 953, 1005, 1012, 1021, 1029). On remarquera que dans le concile du Chêne, au commencement du Ve siècle, la protestation des partisans de saint Jean Chrysostome contre la conduite envahissante de Théophile, ne fait pas appel à ce canon 2e de Constantinople. (H. L.)

1. Le commentaire de ce canon a été donné dans l'Appendice VIIIe du tome I. Nous nous contenterons ici d'y renvoyer. (H. L.)

2. Valois croit que le synode avait aussi l'intention d'infliger par ce canon un blâme à Mélèce d'Antioche, parce que ce dernier s'était, par son ordination de saint Grégoire de Nazianze, mêlé des affaires du diocèse de Thrace. Voyez les notes de Valois sur Socrate, V, VIII, *P. G.*, t. LXVII, col. 575.

Digitized by Google

n'empiètent pas sur les affaires des Églises étrangères. Cette défense atteignait surtout le premier évêque de ce grand diocèse, c'est-à-dire le métropolitain, ou, comme on disait alors, le patriarche ou l'exarque [1] ; cette immixtion dans les affaires d'un autre patriarcat était, à plus forte raison, interdite aux autres évêques du diocèse placés sous sa juridiction. [17]

b) Les grands diocèses sont : l'Egypte, métropole Alexandrie ; l'Orient, métropole Antioche ; l'Asie (*Asia proconsularis*), métropole Ephèse ; le Pont, métropole Césarée en Cappadoce et enfin la Thrace, dont la métropole ecclésiastique avait été d'abord Héraclée, et fut plus tard Constantinople [2].

c) Ce canon place chaque province ecclésiastique, sous le synode provincial : en sorte que, dans les provinces particulières faisant partie d'un patriarcat, le patriarche ou le métropolitain ne puisse pas jouir d'un pouvoir illimité, ce qu'avait voulu éviter le concile de Nicée. L'appel à Rome était en outre interdit.

d) Le concile de Constantinople pose une exception en faveur des Églises de fondation récente hors des limites de l'empire romain. Ces Églises avaient reçu leurs premiers évêques des patriarcats étrangers, et elles étaient, même à une époque plus récente, trop peu nombreuses pour former à elles seules des patriarcats ; aussi les regardait-on comme une annexe des patriarcats ordinaires, et c'est ainsi que l'Abyssinie était gouvernée par le patriarche d'Alexandrie [3].

CAN. 3.

Τὸν μέντοι Κωνσταντινουπόλεως ἐπίσκοπον ἔχειν τὰ πρεσβεῖα τῆς τιμῆς μετὰ τὸν τῆς Ῥώμης ἐπίσκοπον, διὰ τὸ εἶναι αὐτὴν νέαν Ῥώμην.

L'évêque de Constantinople doit avoir la prééminence d'honneur après l'évêque de Rome, car cette ville est la nouvelle Rome.

Baronius a soutenu à tort l'inauthenticité de ce 3[e] canon [4] qui

1. On ne disait pas *encore* « patriarche ». (H. L.)

2. Socrate, (V, VIII) dit au sujet de ces divisions énumérées par le synode : « *Il a établi des patriarches, car il a fait la division par provinces.* » Au sujet de ce titre de patriarche, voyez cependant ce qui a été dit dans le I[er] vol., p. 380.

3. L. Duchesne, *Églises séparées*, in-12, Paris, 1896, 281, c. VII : Les missions chrétiennes au sud de l'empire romain. (H. L.)

4. Baronius, *Annales*, ad ann. 381, n. 35, 36. Ce canon est étroitement associé au canon précédent. Le mot πρεσβεῖα que nous lisons dans le canon 2[e] et

Digitized by Google

figure dans les anciennes collections canoniques, dans Socrate et Sozomène, qui l'un et l'autre affirment que cette ordonnance a été

dans le 6e canon de Nicée, signifie « prérogatives » ou « privilèges », mais ici l'addition des mots τῆς τιμῆς précise et limite le sens à l'institution que les anciens traducteurs latins rendaient par *primatus honoris*, distingué de toute autorité effective. La paraphrase arabe de ces canons dit que « l'évêque de Constantinople prend rang tout de suite après l'évêque de Rome, » (Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. III, col. 578) et Zonaras fait observer que μετά dénote un rang secondaire : ὑποβιβασμὸν καὶ ἐλάττωσιν, comme le reconnaît la Novelle 130e de Justinien. La raison donnée de la faveur réclamée par Constantinople est digne d'attention. La ville bâtie par Constantin est une « nouvelle Rome », à ce titre elle doit donc n'avoir qu'une infériorité d'ancienneté à l'égard de la Rome ancienne et celle-ci ne jouit de son privilège qu'à titre purement politique : la majesté de la Ville. La manœuvre se devine sans peine ; pour rabaisser les prétentions de l'Église romaine, on lui rappelle qu'elle tient son rang éminent d'une pure rencontre, elle participe à la grandeur de la ville et rien ne prouve que les révolutions des empires ne la feront pas descendre quelque jour au-dessous de cette jeune cité, à peine émancipée de son rang modeste de *paræcia* du diocèse d'Héraclée. Rome s'insurgea toujours contre cette tendance qu'on pourrait appeler « naturaliste » et soutint que sa primauté n'était pas attachée à une contingence politique, mais à la fondation du siège épiscopal par Pierre, elle était donc « apostolique », d'où sa véritable supériorité. Le rang occupé depuis trois siècles assurait d'ailleurs au siège de Rome une prééminence fondée sur l'habitude des Églises provinciales, sur leur reconnaissance pour les bienfaits reçus et sur le rôle dogmatique et disciplinaire de plus en plus visible. Les souvenirs du passé n'étaient pas entièrement négligeables. Théodoret dans sa lettre au pape Léon, *Epist.*, CXIII, fonda la supériorité de l'Église de Rome, sur l'illustration et la grandeur de la cité, sur sa foi et par-dessus tout sur la possession des tombeaux des apôtres. Ce dernier argument a son intérêt d'autant plus grand que des documents retouchés à une époque tardive racontent une tentative d'enlèvement des deux corps par des Grecs, opérant à main armée. — L'obstination déployée par les empereurs et par les évêques de Constantinople pour rehausser le siège épiscopal de cette ville n'entamait pas seulement la prédominance du siège de Rome, elle lésait les droits acquis des sièges d'Alexandrie et d'Antioche qui avaient joui du second et du troisième rang dans la hiérarchie. A l'égard d'Alexandrie, la maladresse de l'évêque Pierre qui avait prétendu imposer Maxime le Cynique à Constantinople, se trouvait sévèrement punie. Quant à l'Église d'Antioche, sa situation particulière à la date du concile de 381, la mettait hors d'état de revendiquer bien énergiquement ses droits. Le schisme mélétien lui valait, avec d'autres maux, cette infortune d'assister sans résistance efficace possible à sa propre déchéance. Il va sans dire que ce remaniement dans la hiérarchie des grands sièges fut considéré comme non-avenu par l'Occident. Paschasinus, légat du pape Léon au concile de Chalcédoine, observa dans la première session que « par la volonté de Dieu » Anatolius de Constantinople était le premier (Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. VI, col. 607) ; dans la 16e session, lui et son co-légat,

Digitized by Google

promulguée par le concile de Constantinople [1]. Beaucoup de Grecs ont soutenu que par ce canon l'évêque de Constantinople avait été proclamé l'égal, sous tous rapports, de l'évêque de Rome, et selon eux la préposition *après* n'indique que la postériorité du temps ; mais dès le moyen âge, Zonaras avait reconnu comme dénuée de fondement cette explication et avait admis que, dans sa Novelle 130e du livre Ve du titre III de ses *Constitutions impériales*, Justinien reconnaissait la supériorité du siège de Rome sur celui de Constantinople [2]. [18]

D'après le sens littéral, le 3e canon n'accorde à l'évêque de Constantinople que la prééminence d'honneur.

Le célèbre Pierre de Marca s'est efforcé dans une dissertation très étendue, de prouver que le jus πατριαρχικὸν, c'est-à-dire la juridiction d'un patriarche, fut reconnu à l'évêque de Constantinople pour la première fois par le IVe concile œcuménique (de Chalcédoine) *honorem vero solum in synodo Constantinopolitana*. Hergenröther a reproduit cette opinion [3] ; cependant nous persistons à regarder comme plus vraisemblable que le canon de Constantinople a accordé à l'évêque de Constantinople, en même temps que la prééminence d'honneur, la juridiction sur le diocèse de Thrace qui jusqu'à ce jour dépendait de l'évêque d'Héraclée.

Socrate donne sur ce point plus de renseignements que le 3e canon. Il dit : « Le synode établit des patriarches, car il fit la division des éparchies (provinces). Nectaire (de Constantinople) reçut, pour sa part, la ville impériale et la province de Thrace. » Le même fait est rapporté par Théodoret ; il dit, dans son *Epistola* LXXXVI *ad Flavianum*, que les Pères de Constantinople « avaient séparé

Lucentius, désavouèrent les canons de Constantinople (Mansi, *op. cit.*, t. VII, col. 442), enfin, le pape Léon lui-même déclara que l'élévation du siège de Constantinople aux dépens de ceux d'Alexandrie et d'Antioche, allait contre les règles de Nicée. Il désigna le 3e canon comme *quorumdam episcoporum conscriptio* qui n'a jamais été porté à la connaissance du siège apostolique, saint Léon, *Epist.*, CVI, 2, 5, *P. L.*, t. LIV, col. 1003, 1005 ; saint Grégoire le Grand, *Epistolar.*, VII, épist. XXXIV, *P. L.*, t. LXXVII, col. 892. Les légats romains au concile de Constantinople de 869, signèrent le 21e canon qui rangeait Constantinople tout de suite après Rome (Mansi, *op. cit.*, t. XVI, col. 174). Le second rang ne fut définitivement concédé qu'après l'érection d'un patriarcat latin au concile de Latran de 1215 (Mansi, *op. cit.*, t. XXII, col. 991) ; ce rang fut reconnu au patriarche grec à Florence, en 1439. (H. L.)

1. Socrate, *Hist. eccles.*, l. V, c. VIII, Sozomène, *Hist. eccles.*, l. VII, c. IX, *P. G.*, t. LXVII, col. 576, 1436. (H. L.)
2. Beveridge, *Synodicon*, t. I, p. 90.
3. Hergenröther, *Photius*, t. I, p. 32.

Digitized by Google

les diocèses les uns des autres. » Hergenröther est obligé de reconnaître que « ce ne fut plus à l'évêque d'Héraclée que fut attribuée la juridiction du diocèse de Thrace, mais à celui de Constantinople. » Ce qui ne peut signifier autre chose sinon que l'évêque de Constantinople obtint dès lors la juridiction sur les diocèses de Thrace.

Parmi les motifs qui amenèrent le concile à modifier le rang des principaux sièges épiscopaux, tel qu'il avait été fixé par le 6e canon de Nicée, nous devons tout d'abord considérer une raison politique : les empereurs souhaitaient naturellement, que la nouvelle Rome fut peu éloignée de leur résidence particulière. Constantinople ayant été élevée au rang de la nouvelle Rome, même pour son siège épiscopal, il devenait indispensable de placer cette ville dans la hiérarchie ecclésiastique immédiatement après la Rome ancienne. En outre, chez les Grecs il était de règle de classer les évêchés d'après l'importance des villes. Le canon 9e du concile d'Antioche, de 341, avait formellement établi cette règle. Le IVe concile œcuménique (can. 17) se prononcera plus tard dans le même sens. Nous le verrons en écrivant l'histoire du IVe concile œcuménique, § 200, et nous reparlerons du concile de Constantinople et des protestations que Rome souleva contre cette thèse. Pour le moment, contentons-nous de faire remarquer que la défaveur qui s'attachait au siège d'Alexandrie, a dû contribuer à fonder la supériorité du siège de Constantinople sur Alexandrie ; cette ville s'était en effet montrée sous un jour très fâcheux dans ses rapports ecclésiastiques avec Constantinople. Du reste, pendant de longs siècles, Rome se refusa à reconnaître ces modifications dans le rang des sièges épiscopaux de l'ancienne Église. Et lorsque Gratien, dist. XXII, c. 3, inséra notre canon dans sa collection, les censeurs romains y ajoutèrent la note suivante : *Canon hic ex iis est, quos apostolica Romana sedes a principio et longo post tempore non recipit.*

Can. 4.

Περὶ Μαξίμου τοῦ Κυνικοῦ καὶ τῆς κατ᾽ αὐτὸν ἀπαξίας τῆς ἐν Κωνσταντινουπόλει γενομένης, ὥστε μήτε τὸν Μάξιμον ἐπίσκοπον ἢ γενέσθαι ἢ εἶναι, μήτε τοὺς παρ᾽ αὐτοῦ χειροτονηθέντας ἐν οἱωδήποτε βαθμῷ κλήρου, πάντων καὶ τῶν περὶ αὐτὸν γενομένων ἀκυρωθέντων καὶ τῶν παρ ᾽αυτου.

Au sujet de Maxime le Cynique et des désordres qui se sont produits à cause de lui à Constantinople (nous déclarons) que Maxime n'a jamais été évêque et qu'il ne l'est pas même aujourd'hui, et que ceux qui ont été

Digitized by Google

ordonnés par lui, pour quelque degré de la cléricature que ce soit (ne sont réellement pas ordonnés), car tout ce qui s'est fait à son égard (c'est-à-dire la prétendue ordination qu'il avait reçue) et tout ce qu'il a fait lui-même est sans valeur. [19]

Nous avons, à plusieurs reprises, parlé de Maxime [1], et nous avons dit comment il avait cru recevoir l'ordination épiscopale. Aussi le concile avait-il raison de prononcer sa déposition. On ne faisait pas alors une distinction bien précise entre l'ordination ou la consécration non valide (*invalida*, ακυρος) et celle qui n'était pas permise (*illicita*) ; l'ordination non valide légalement et pratiquement inefficace était désignée tout simplement comme invalide, ακυρος, tandis que plus tard le droit ecclésiastique établit une distinction très claire entre la nullité légale et la nullité sacramentelle. Les deux lettres du pape Damase à Acholius de Thessalonique, montrent que ce pape ne voulait pas, au début, confirmer l'élection de Maxime. Mais, peu après, beaucoup de Latins, et en particulier saint Ambroise, changèrent d'avis et, dans un concile tenu pendant l'automne de cette même année 381, ils se prononcèrent pour Maxime et en faveur de ses prétentions au siège de Constantinople, tandis qu'ils repoussaient Grégoire de Nazianze et Nectaire. Ils proposèrent la réunion d'un concile auquel prendraient part les évêques de l'Orient et de l'Occident, et dans lequel on trancherait définitivement la question du [20] siège de Constantinople [2]. Mais, dans le concile tenu à Constantinople en 382, les évêques grecs défendirent la légitimité de l'élection de Nectaire, et l'empereur Théodose envoya à Rome des ambassadeurs pour soutenir cette opinion [3].

Le résultat de ces négociations fut la reconnaissance, par le pape, de l'élection de Nectaire ; une génération plus tard, le pape Boniface Ier affirmait, en effet, que le pape Damase avait fini par approuver cette élection [4].

1. W. Bright, *The Canons of the first four general Concils*, in-12, Oxford, 1892, p. 111 sq. Cf. L. Saltet, *Les réordinations. Étude sur le sacrement de l'Ordre* in-8, Paris, 1907. (H. L.)

2. Lettre synodale des Latins à l'empereur Théodose dans Hardouin, *Coll. concil.*, t. I, col. 845 ; Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. III, col. 631.

3. Théodoret, *Hist. eccles.*, l. V, c. IX, *P. G.*, t. LXXXII, col. 1217.

4. Boniface I, *Epist. ad episc. Illyriæ*, dans P. de Marca, *De concordia sacerdotii et imperii*, l. V, c. XXI, n. 10. [M. Rade, *Damasus, Bischof von Rom, ein Beitrag zur Geschichte der Anfänge des römischen Primats*, in-8, Freiburg, 1882, p. 107, 116 sq., 133 ; A. E. Burn, *An introduction to the Creeds and to the Te Deum*, in-8, London, 1899, p. 109. (H. L.)]

Digitized by Google

Can. 5.

Περὶ τοῦ τόμου τῶν δυτικῶν, καὶ τοὺς ἐν Ἀντιοχείᾳ ἀπεδεξάμεθα τοὺς μίαν ὁμολογοῦντας Πατρὸς καὶ Υἱοῦ καὶ ἁγίου Πνεύματος θεότητα.

Au sujet du mémoire (*tomus*) des Occidentaux, nous reconnaissons aussi ceux d'Antioche qui professent l'égale divinité du Père, du Fils et du Saint-Esprit.

Nous avons déjà dit, que ce canon ne provient pas du II[e] con-
[21] cile œcuménique, mais du concile tenu à Constantinople en 382, auquel assistèrent les mêmes évêques qu'à celui-ci.

Il est incontestable que, par ces mots : τόμος τῶν δυτικῶν, il faut entendre un mémoire dogmatique composé par les évêques de l'Occident ; mais la question est de savoir de quel *tomus* composé par les Occidentaux il s'agit. Divers auteurs, parmi lesquels Zonaras et Balsamon, et l'orateur des Latins au concile de Florence en 1439, l'archevêque André de Rhodes, croient que ce 5[e] canon a en vue les décrets du concile de Sardique [1]. Il me semble cependant que, d'après ce 5[e] canon, le *tomus* des Occidentaux devait parler de la situation de l'Église d'Antioche et du schisme des mélétiens qui divisait les orthodoxes de cette ville. Or, comme le concile de Sardique n'en a rien dit et ne pouvait pas en parler, puisqu'il s'est tenu avant la naissance du schisme [2], on peut dire qu'il s'agit ici d'un autre *tomus* des Latins [3]. Nous savons que le pape Damase et le concile qu'il tint en 369, adressèrent aux Orientaux un *tomus* dont il subsiste quelques fragments [4], et que neuf ans après, en 378, ce *tomus* fut accepté et signé à Antioche, dans un grand concile présidé par Mélèce et composé de cent quarante-six évêques orientaux orthodoxes ; ce même concile essaya de mettre fin au schisme d'Antioche. En 380, le pape Damase envoya, conjointement avec le IV[e] concile tenu à Rome, un nouveau mémoire concernant la foi dont nous possédons quelques fragments et les anathèmes ; il était adressé aux Orientaux et, en particulier, à Paulin d'Antioche, le chef des eustathiens de cette ville.

1. *Tübinger theologischen Quartalschrift*, 1852, p. 411.
2. Cf. Beveridge, *Pandectæ*, t. II, *Annotat.*, p. 97 ; Tillemont, *Mémoires*, Bruxelles, 1732, t. IX, art. 77, dans la dissertation sur S. Grégoire de Nazianze, p. 221.
3. Dans Mansi, *op. cit.*, t. III, col. 459 ; Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 772.
4. Voyez t. I, p. 985.

Digitized by Google

Dans ces conditions, nous devons entendre par les mots : τόμος τῶν δυτικῶν, ou bien le mémoire rédigé par le pape Damase en 369, ou bien celui de 380, et je serais porté à croire que c'est du premier mémoire qu'il s'agit ici [1]. Voici mes raisons : [22]

a) Ce canon appartient au concile tenu à Constantinople, en 382 ;

b) De ce concile nous avons encore, dans Théodoret (l. V, c. IX), une lettre synodale adressée aux Latins ;

c) Ce 5e canon, provenant de la même source que la lettre synodale, doit avoir avec cette lettre un certain rapport ;

d) Dans cette lettre synodale, les évêques orientaux, pour convaincre les Latins de leur orthodoxie, font appel à deux documents : un τόμος complété dans un synode tenu à Antioche, et un autre τόμος du concile œcuménique de 381 [2] ;

e) Le concile d'Antioche en question est cette grande réunion tenue en 378, et le τόμος est un mémoire envoyé de Rome en 369 et accepté à Antioche en 378 ;

f) Le concile d'Antioche retourna certainement à Rome, comme supplément de sa lettre synodale, un exemplaire du *tomus* augmenté de l'accusé de réception et des signatures des membres du concile ; c'est ce qui explique comment Luc Holsten a pu trouver, à Rome même, des fragments de ce mémoire [3] ;

g) Le concile de Constantinople, tenu en 382, pouvait très-bien dire, en parlant de ce *tomus* renvoyé à Rome avec des additions : « Le *tomus* terminé à Antioche, » quoique, de fait, ce *tomus* ait été rédigé à Rome ;

h) Si ce même concile parle dans sa lettre synodale de ce *tomus*, nous sommes, jusqu'à un certain point, autorisés à penser que, dans le canon qu'il a rendu, il parle du même document ; [23]

i) Les fragments conservés de ce *tomus* de 369 roulent explicitement sur ce point que le Père, le Fils et l'Esprit sont égaux sous le rapport de la divinité [4], et de même, d'après notre canon, tel semble avoir dû être le contenu de ce *tomus* ;

1. Baronius, (*Annal.*, ad. ann. 381, n. 26), de même que Fuchs, *Bibliothek der Kirchenvers.*, t. II, p. 418, entendent par τόμος τῶν δυτικῶν, le mémoire adressé en 380 par le pape Damase à Apollinus Voyez pour l'opinion contraire, Marca, *De concordia sacerdotii et imperii*, l. L, c. IV, n. 5.

2. Théodoret, *Hist. eccles.*, l. V, c. IX, *P. G.*, t. LXXXII, col. 1212.

3. Note marginale dans Hardouin, *Coll. concil.*, t. I, col. 772 ; Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. III, col. 459.

4. Mansi, *op. cit.*, t. III, col. 459, cf. 451.

Digitized by Google

k) Il est vrai que les fragments que nous possédons de ce *tomus* de 369, ne disent rien du schisme d'Antioche ; mais ce silence n'a rien d'inexplicable, puisque nous ne possédons que très peu de chose de l'ancien document, et il est d'autant plus probable qu'il s'agissait de ce schisme, dans la partie de l'ouvrage maintenant perdue, que le concile d'Antioche qui a accepté le *tomus* a également travaillé à mettre fin au schisme mélétien. Ce qui corrobore notre thèse, c'est que dans leur lettre adressée aux Occidentaux, en 381, les évêques italiens disaient explicitement avoir écrit aux Orientaux longtemps auparavant (*dudum*) pour faire disparaître la division née à Antioche au sein des orthodoxes [1]. Ce *dudum* me paraît être une allusion au *tomus* romain de 369. Si dans leurs lettres de 381, adressées aux Orientaux, les Occidentaux rappellent ce premier mémoire, il est naturel que le concile de Constantinople tenu en 382 s'en soit occupé également, puisque ce fut précisément cette dernière lettre des Latins qui donna lieu à sa réunion.

Pour bien comprendre le canon que nous commentons, il faut enfin remarquer que la lettre de 381 disait que « dans leur envoi antérieur (c'est-à-dire, d'après nous, dans le *tomus* de 369), [les Latins] avaient déclaré que les deux partis d'Antioche étaient également orthodoxes [2]. » C'est en manière de réponse que les Orientaux disent de ce 5e canon : « Nous aussi, nous reconnaissons comme orthodoxes tous les fidèles d'Antioche, qui professent l'égale divinité du Père, du Fils et de l'Esprit. »

Une autre explication de ce canon a été proposée par Beveridge [3] et Van Espen [4]. D'après eux, il faudrait ainsi traduire le canon : « Au sujet du *tomus* des Occidentaux, nous partageons le sentiment de ceux d'Antioche (c'est-à-dire du concile tenu à Antioche, en 378),
[24] qui (ont accepté ce *tomus* et) ont professé l'égale divinité du Père, du Fils et de l'Esprit. » Nous remarquerons, que contrairement à cette explication, le mot ἀποδέχεσθαι signifie ordinairement, dans la langue de l'Église, *la reconnaissance et la réception de quelqu'un comme membre de l'Église*, et non pas l'acceptation des idées d'un autre.

1. Hardouin, *Coll, concil.*, t. I, col. 845 ; Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. III, col. 631.
2. Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 845 ; Mansi, *op. cit.*, t. III, col. 631.
3. Beveridge, *Pandectæ*, t. II, *Annotat.*, p. 97.
4. *Comment. in canones*, Coloniæ, 1755, p. 191.

Digitized by Google

Can. 6.

Ἐπειδὴ πολλοὶ τὴν ἐκκλησιαστικὴν εὐταξίαν συγχεεῖν καὶ ἀνατρέπειν βουλόμενοι, φιλέχθρως καὶ συκοφαντικῶς αἰτίας τινὰς κατὰ τῶν οἰκονομούντων τὰς Ἐκκλησίας ὀρθοδόξων ἐπισκόπων συμπλάσσουσιν, οὐδὲν ἕτερον ἢ χραίνειν τὰς τῶν ἱερέων ὑπολήψεις, καὶ ταραχὰς τῶν εἰρηνευόντων λαῶν κατασκευάζειν ἐπιχειροῦντες· τούτου ἕνεκεν ἤρεσε τῇ ἁγίᾳ συνόδῳ τῶν ἐν Κωνσταντινουπόλει συνδραμόντων ἐπισκόπων, μὴ ἀνεξετάστως προσιέσθαι τοὺς κατηγόρους, μηδὲ πᾶσιν ἐπιτρέπειν τὰς κατηγορίας ποιεῖσθαι κατὰ τῶν οἰκονομούντων τὰς Ἐκκλησίας, μηδὲ μὴν πάντας ἀποκλείειν· ἀλλ' εἰ μέν τις οἰκείαν τινὰ μέμψιν, τουτέστιν ἰδιωτικήν, ἐπαγάγοι τῷ ἐπισκόπῳ, ὡς πλεονεκνηθεὶς, ἢ ἄλλο τι παρὰ τὸ δίκαιον παρ' αὐτοῦ πεπονθώς ; ἐπι τῶν τοιούτων κατηγοριῶν μὴ ἐξετάζεσθαι μήτει τὸ πρόσωπον τοῦ κατηγόρου, μήτε τὴν θρησκείαν. Χρὴ γὰρ παντὶ τρόπῳ τό τε συνειδὸς τοῦ ἐπισκόπου ἐλεύθερον εἶναι, καὶ τὸν ἀδικεῖσθαι λέγοντα, οἵας ἂν ᾖ θρησκείας, τῶν δικαίων τυγχάνειν. Εἰ δὲ ἐκκλησιαστικὸν εἴη τὸ ἐπιφερόμενον ἔγκλημα τῷ ἐπισκόπῳ, τότε δοκιμάζεσθαι χρὴ τῶν κατηγορούντων τὰπρὸσωπα, ἵνα πρῶτον μὲν αἱρετικοῖς μὴ ἐξῇ κατηγορίας κατὰ τῶν ὀρθοδόξων ἐπισκόπων ὑπὲρ ἐκκλησιαστικῶν πραγμάτων ποιεῖσθαι· Αἱρετικοὺς δὲ λέγομεν, τούς τε πάλαι τῆς Ἐκκλησίας ἀποκηρυχθέντας, καὶ τοὺς μετὰ ταυτᾶ ὑφ' ἡμῶν ἀναθεματισθέντας ; πρὸς δὲ τούτοις καὶ τοὺς τὴν πίστιν μὲν τὴν ὑγιῆ προσποιουμένους ὁμολογεῖν, ἀποσχίσαντας δὲ, καὶ ἀντισυνάγοντας τοῖς κανονικοῖς ἡμῶν ἐπισκόποις. Ἔπειτα δὲ καὶ εἴτινες τῶν ἀπὸ τῆς Ἐκκλησίας ἐπὶ αἰτίαις τισὶ προκατεγνωσμένοι εἶεν καὶ ἀποβεβλημένοι, ἢ ἀκοινώνητοι, εἴτε ἀπὸ κλήρου εἴτε ἀπὸ λαϊκοῦ τάγματος· μηδὲ τούτοις ἐξεῖναι κατηγορεῖν ἐπισκόπου, πρὶν ἂν τὸ οἰκεῖον ἔγκλημα πρότερον ἀποδύσωνται. Ὁμοίως δὲ καὶ τοὺς ὑπὸ κατηγορίαν προλαβοῦσαν ὄντας, μὴ πρότερον εἶναι, δεκτοὺς εἰς ἐπισκόπου κατηγορίαν ἢ ἑτέρων κληρικῶν, πρὶν ἂν ἀθώους ἑαυτοὺς τῶν ἐπαχθέντων αὐτοῖς ἀποδείξωσιν ἐγκλημάτων. Εἰ μέν τοι τινὲς μήτε αἱρετικοὶ μήτε ἀκοινώνητοι εἶεν, μήτε προκατεγνωσμένοι ἢ προκατηγορημένοι ἐπί τισι πλημμελήμασι, λέγοιεν δὲ ἔχειν τινὰ ἐκκλησιαστικὴν κατὰ τοῦ ἐπισκόπου κατηγορίαν· τούτους κελεύει ἡ ἁγία σύνοδος, πρῶτον μὲν ἐπὶ τῶν τῆς ἐπαρχίας πάντων ἐπισκόπων ἐνίστασθαι τὰς κατηγορίας, καὶ ἐπ' αὐτῶν ἐλέγχειν τὰ ἐγκλήματα τοῦ ἐν αἰτίαις τισὶν ἐπισκόπου, Εἰ δὲ συμβαίη ἀδυνατῆσαι τοὺς ἐπαρχιώτας πρὸς διόρθωσιν τῶν ἐπιφερομένων ἐγκλημάτων τῷ ἐπισκόπῳ, τότε αὐτοὺς προσιέναι μείζονι συνόδῳ τῶν τῆς διοικήσεως ἐπισκόπων ἐκείνης, ὑπὲρ τῆς αἰτίας ταύτης συγκαλουμένων, καὶ μὴ πρότερον [25]
ἐνίστασθαι τὴν κατηγορίαν, πρὶν ἢ ἐγγράφως αὐτοὺς τὸν ἴσον αὐτοῖς ὑποτιμήσασθαι κίνδυνον, εἴπερ ἐν τῇ τῶν πραγμάτων τάξει συκοφαντοῦντες τὸν κατηγορούμενον ἐπίσκοπον ἐλεγχθεῖεν. Εἰ δὲ τις καταφρονήσας τῶν κατὰ τὰ προδηλωθέν. τα δεδογμένων τολμήσειεν ἢ βασιλικὰς ἐνοχλεῖν ἀκοὰς, ἢ κοσμικῶν ἀρχόντων δικαστήρια, ἢ οἰκουμενικὴν σύνοδον ταράττειν, πάντας ἀτιμάσας τοὺς τῆς διοικήσεως

ἐπισκόπους, τὸν τοιοῦτον τὸ παράπαν εἰς κατηγορίαν μὴ εἶναι δεκτὸν, ὡς καθυβρίσαντα τοὺς κανόνας, καὶ τὴν ἐκκλησιαστικὴν λυμηνάμενον εὐταξίαν [1].

1. Ce canon témoigne du profond malaise dont était atteint la société ecclésiastique après plus d'un demi-siècle de polémique et d'hostilité ouverte entre ariens et catholiques. Ce feu croisé d'accusations, de dénonciations, les dépositions, les violences qui en étaient le résultat avaient transformé le clergé en une société dans laquelle régnaient la défiance et les procédés les plus regrettables. S. Jean Chrysostome, *De sacerdotio*, l. III, c. XIV, *P. G.*, t. XLVIII, col. 649, dit qu'alors « un évêque doit se tenir de toutes parts sur ses gardes, c'est à qui suspectera sa conduite. On l'épie et chacun est prêt à lui causer préjudice. S'il s'apprête à faire quoi que ce soit, tout le bien qu'il a accompli ne le gardera pas contre les langues venimeuses et son entourage immédiat est encore celui dont il a le plus à se défier. » Personne, dira-t-il plus tard et expérience faite, ne craint d'accuser ou de calomnier un évêque. *Homil. in Act. Apost.*, III, 2. C'est bien la même situation que décrit le canon 6e. Le verbe οἰκονομεῖν que nous rencontrons ici comme au canon 2e, ainsi que dans Eusèbe, *Hist. eccl.*, l. IV, c. IV, *P. G.*, t. XX, col. 308, a le sens d'administration spirituelle dérivé de Luc, XII, 42 et I Cor. IV, 1. Employé comme ici d'une manière absolue, ce terme peut indiquer une distribution des aumônes de l'Église (Edw. Hatch, *Bampton Lectures*, p. 41). Un autre mot est employé avec un sens spécial, c'est ἱερεύς désignant un évêque, sans doute pour marquer que dans ce titre le christianisme concentrait la puissance sacerdotale. Saint Jean Chrysostome fait également usage du mot ἱερωσύνης pour désigner l'épiscopat et chez les latins on trouve Tertullien, *De baptismo*, c. XVII, *P. L.*, t. I, col. 1236, écrivant : *summus sacerdos qui est episcopus* ; saint Cyprien emploie également *sacerdos* pour *episcopus*. On remarquera dans ce canon la garantie donnée à ceux qui portent une accusation ; il ne sera fait aucune enquête sur sa religion. Le terme employé ici θρησκείαν, se trouve, dans les édits impériaux transcrits par Eusèbe, *Hist. eccles.*, l. IX, c. I ; l. X, c. V, *P. G.*, t. XX, col. 197 sq. 880 sq., avec le sens très net de « culte ». Il va sans dire que c'est la religion du plaignant qui ne doit en aucune façon lui être imputée, il ne s'agit pas ici de la moralité générale. Le concile d'Hippone, tenu en 393, règle que personne ne pourra porter une accusation contre un évêque s'il n'est parfaitement honorable, *nisi proprias causas, non tamen ecclesiasticas, dicere voluerit* (Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. III, col. 920). Cette distinction n'est pas admise par le 75e canon apostolique, qui dénie à un hérétique le droit de porter témoignage contre un évêque. On peut en rapprocher le canon 96e du recueil arlésien connu sous le nom de IVe concile de Carthage. Le 6e canon de Constantinople baoutit bien vite aux mêmes dispositions restrictives à l'égard des hérétiques, terme un peu vague et facilement extensible dans lequel on fait entrer : 1° ceux qui sont excommuniés formellement ; 2° ceux qui sont anathématisés par le 1er canon précédemment porté ; 3° ceux qui professant garder la foi n'en sont pas moins affiliés au schisme et font opposition aux évêques légitimes ; 4° les clercs excommuniés pour une faute déterminée ou bien accusés d'une faute dont ils n'ont pu se laver. C'est ce que dit le canon 6e du IIe concile de Carthage : *Si criminosus est, non admittatur ut accuset* (Mansi, *op. cit.*, t. III, col. 694). Mentionnons encore quelques particularités de ce canon. — ἀποκηρυ-

Digitized by Google

Comme, dans le but de troubler et de détruire l'ordre de l'Église, plusieurs imaginent, par un esprit de haine et en véritables sycophantes, des accusations contre les évêques orthodoxes chargés du gouvernement de l'Église, ne se proposant, par là, que de porter atteinte à l'honneur du sacerdoce, et d'agiter le peuple naturellement amoureux de la paix, le saint concile des évêques réunis à Constantinople a décidé qu'à l'avenir on ne reçût pas les accusateurs sans leur faire subir une enquête, et que l'on évitât, d'un côté de permettre à tous sans distinction de se porter comme accusateurs contre ceux qui gouvernent les Églises, et, de l'autre, de le défendre à tous d'une manière absolue et sans distinction. Mais lorsque quelqu'un porte une accusation personnelle contre l'évêque, soit qu'il ait été desservi par lui, soit qu'il ait été traité injustement d'une façon quelconque, on ne doit pas, dans des accusations de cette sorte, prendre en considération la personne ou la religion du plaignant, car la conscience de l'évêque doit se conserver parfaitement pure et celui qui croit avoir éprouvé du dommage doit obtenir justice, quelle que soit la religion à laquelle il appartienne. Si la plainte portée a trait à des choses de l'Église, il faut alors examiner ce que sont les accusateurs, car il faut éviter avant tout que des hérétiques ne portent, contre des évêques orthodoxes, des accusations qui concernent des choses de l'Église. Nous regardons comme hérétiques ceux qui sont déjà depuis longtemps exclus et qui, en outre, ont été anathématisés par nous, et de même ceux qui professent une foi orthodoxe, mais qui, se séparant des évêques légitimes, tiennent des réunion particulières. En outre, des membres de l'Église, déjà condamnés ou exclus pour certains motifs, et qui ne sont plus en communion, fussent-

χθέντας se rapporte à la grande excommunication, ainsi que nous lisons dans Socrate, *Hist. eccl.*, l. I, c. vi, *P. G.*, t. LXVII, col. 41 sq. ; ἀποκηρύχθησαν ἀπὸ τῆς Ἐκκλησίας, et dans S. Grégoire de Nazianze, *Epist.*, CII, qui nous dit que le pape Damase fit les apollinaristes ἀποκηρύκτους. Le sens dans lequel le canon 6e parle d'hérétiques est tout à fait large et renferme également les schismatiques ; on constate la même façon de parler dans la Conférence de Carthage en 411 (*Collatio* I, c. 126, 139), dans saint Athanase, saint Basile et une loi de Théodose datée de l'année 380. Ἀντισυνάγοντας se comprend sans peine si on en rapproche συνάγειν (Eusèbe, *Hist. eccl.*, l. VII, c. XI ; S. Athanase, *Apol. contr. arian.*, c. XX), συνάγεσθαι (Eusèbe, *op. cit.*, l. VII, c. IX ; S. Athanase, *Apolog. contr. arian.*, c. XII) et σύναξις (Cyrill. de Jérusal., *Catechesis*, X, 14, S. Athan. *Apolog. de fuga*, n. XXIV, *Tomus ad Antioch.*, c. IX ; Socrate, *Hist. eccles.*, l. V, c. XXII), enfin saint Jean Chrysostome parle de la συνάξεις quotidienne (*Homil. in Act. Apost.*, XXIX, 3). Socrate, *Hist. eccles.*, l. VII, c. v, emploie le terme παρασυνάγων pour tenir une assemblée étrangère à l'évêque. Beveridge a proposé une lecture très acceptable pour κανονικοῖς (ἡμῶν ἐπισκοποῖς), il lit donc : κοινωνικοις « les évêques qui sont en communion avec nous », ce qui s'accorde très bien avec le κοινωνικούς de la lettre synodale aux occidentaux, dans Théodoret, *Hist. eccles.*, l. V. c. IX, *P. G.*, t. LXXXII, col. 1212 sq. (H. L.)

Digitized by Google

ils clercs ou laïques, doivent, avant de porter une plainte contre un évêque, se laver eux-mêmes de leurs propres fautes. De même ceux qui sont sous le coup d'une accusation[1] ne peuvent à leur tour se porter accusateurs contre l'évêque ou contre d'autres clercs avant d'avoir démontré leur innocence au sujet des imputations portées contre eux; mais si des personnes qui ne sont ni hérétiques ni excommuniées, qui n'ont pas subi de condamnation et qui ne sont pas sous le coup d'une accusation, croient avoir à se plaindre de l'évêque dans les choses de l'Église, le saint concile leur ordonne de soumettre ces plaintes au jugement des évêques réunis de la province et de prouver, par-devant eux, les accusations portées contre l'évêque incriminé. Mais si les évêques de la province sont incompétents pour appliquer la peine qui reviendrait à l'évêque pour les méfaits
[26] dont on l'accuse, ils (c'est-à-dire les accusateurs) doivent s'adresser au concile plus considérable des évêques de chaque diocèse (c'est-à-dire d'un diocèse patriarcal), qui se réunit pour juger ces sortes d'accusations, et (ces accusateurs) ne pourront porter leurs plaintes (devant ce nouveau tribunal) avant d'avoir promis par écrit d'accepter pour eux la peine qui reviendrait à l'accusé convaincu de culpabilité, s'il était prouvé, dans la poursuite de l'affaire, que leurs accusations contre l'évêque fussent des calomnies.

Mais si quelqu'un, ne tenant pas compte des présentes prescriptions, ose fatiguer les oreilles de l'empereur ou bien agiter les salles d'audiences de l'autorité civile ou bien le concile œcuménique, et s'il méprise les évêques du diocèse (c'est-à-dire ceux du diocèse patriarcal), on ne doit pas lui permettre de se porter accusateur, parce qu'il ne tient pas compte des canons et qu'il trouble l'ordre de l'Église.

Nous avons dit que ce canon ne provenait pas du IIe concile œcuménique, mais du canon de Constantinople de 382. Ajoutons que le pape Nicolas Ier écrivant à l'empereur grec Michel, disait que ce canon « ne se trouvait pas dans les exemplaires romains (*quod tamen non apud nos inventum, sed apud vos haberi perhibetur*)[2]. Beveridge et Van Espen ont donné des commentaires assez complets de ce canon[3].

Can. 7.

Τοὺς προστιθεμένους τῇ ὀρθοδοξίᾳ καὶ τῇ μερίδι τῶν σωζομένων ἀπὸ αἱρετικῶν δεχόμεθα κατὰ τὴν ὑποτεταγμένην ἀκολουθίαν καὶ συνήθειαν. Ἀρειανοὺς

1. Dans la phrase précédente il s'agissait de ceux qui, non-seulement avaient par-devers eux des accusations, mais qui même avaient déjà été condamnés.

2. Nicolai I, *Epistola*, VIII; Hardouin, *op. cit.*, t. V, col. 150.

3. Beveridge, *Pandectæ*, t. II, *Annotat.* p. 98 sq.; Van Espen, *Comment. in canones*, p. 192 sq.

Digitized by Google

μὲν καὶ Μακεδονιανοὺς, καὶ Σαββατιανοὺς, καὶ Ναυατιανοὺς, τοὺς λέγοντας ἑαυτοὺς καθαροὺς καὶ ἀριστεροὺς, καὶ τοὺς Τεσσαρεσκαιδεκατίτας, εἴτουν Τετραδίτας, καὶ Ἀπολλιναριστάς δεχόμεθα διδόντας λιβέλλους καὶ ἀναθεματίζοντας πᾶσαν αἵρεσιν, μὴ φρονοῦσαν ὡς φρονεῖ ἡ ἁγία τοῦ Θεοῦ καθολικὴ καὶ ἀποστολικὴ Ἐκκλησία· καὶ σφραγιζομένους ἤτοι χριομένους πρῶτον τῷ ἁγίῳ μύρῳ τό τε μέτωπον καὶ τοὺς ὀφθαλμοὺς καὶ τὰς ῥῖνας καὶ τὸ στόμα καὶ τὰ ὦτα· καὶ σφραγίζοντες αὐτοὺς λέγομεν· Σφραγὶς δωρεᾶς Πνεύματος ἁγίου. Εὐνομιανοὺς μέν τοι τοὺς εἰς μίαν κατάδυσιν βαπτιζομένους, καὶ Μοντανιστάς τοὺς ἐνταῦθα λεγομένους Φρύγας, καὶ Σαβελλιανοὺς τοὺς υἱοπατορίαν διδάσκοντας, καὶ ἕτερά τινα χαλεπὰ ποιοῦντας· καὶ τὰς ἄλλας πάσας αἱρέσεις — ἐπειδὴ πολλοί εἰσιν ἐνταῦθα, μάλιστα οἱ ἀπὸ τῆς Γαλατῶν χώρας ἐρχόμενοι· — πάντας τοὺς ἀπ' αὐτῶν θέλοντας προστίθεσθαι τῇ ὀρθοδοξίᾳ ὡς Ἕλληνας δεχόμεθα, καὶ τὴν πρώτην ἡμέραν ποιοῦμεν αὐτοὺς Χριστιανοὺς, τὴν δὲ δευτέραν κατηχουμένους, εἶτα τὴν τρίτῃ ἐξορκίζομεν αὐτοὺς μετὰ τοῦ ἐμφυσον τρίτον εἴς τὸ πρόσωπον καὶ εἰς τὰ ὦτα· καὶ οὕτως κατηχοῦμεν αὐτοὺς, καὶ ποιοῦμεν [27]
αὐτοὺς χρονίζειν εἰς τὴν Ἐκκλησίαν, καὶ ἀκροᾶσθαι τῶν γραφῶν· καὶ τότε αὐτοὺς βαπτίζομεν [1].

5. Ce canon commence l'énumération de tous ceux qui sortent de l'hérésie pour prendre part au nombre des élus σωζομένων (réminiscence de Act., II, 47 ; II, Cor., II, 15). Suit l'énumération des convertis qu'on peut recevoir sans les baptiser de nouveau : ariens, macédoniens, sabbaziens. Ceux-ci sont peu connus. Ils se rattachaient à un juif ayant nom Sabbazius, qui s'unit aux novatiens, fut ordonné prêtre, fonda une secte et se fit donner la consécration épiscopale (Socrate, *Hist. eccles.*, l. V, c. XXI, l. VII, c. V, XII, *P. G.*, t. LXVII, col. 621, 745, 757) Ses partisans s'appelaient eux-mêmes protopaschites, ou « observateurs de la Pâque primitive. » Une loi de Théodose II, datée de 413, les dénonce comme des déserteurs du novatianisme (*Cod. theodos.*, l. XVI, tit. VI, l. 6). Puis viennent les novatiens ou « cathares, » ἀριστέρους ou ἀρίστους, dont nous avons parlé déjà, voir t. I, p. 576, note 3 ; les quartodécimans ou *Tetraditæ*, c'est-à-dire qui finissaient leur jeûne préparatoire à la fête de Pâques le quatrième jour de la semaine sainte; enfin les apollinaristes. Les sectes dont le baptême était considéré comme nul étaient celles des eunomiens qui baptisaient par une seule immersion, allusion évidente à leur coutume de baptiser dans la mort du Christ plutôt qu'au nom des trois personnes de la Trinité ; les montanistes ou phrygiens, les sabelliens qui enseignaient l'identité absolue du Père et du Fils, υἱοπατορία. Les convertis de ces sectes étaient considérés comme s'ils étaient venus de la Gentilité. De ceux-là le premier jour, dit notre canon, on en « fait des chrétiens ». Cette anticipation d'un vocable qui ne s'accordait qu'après une longue probation est tout à fait remarquable, mais elle n'est pas sans analogues. Sulpice Sévère, *Dialogi*, II, 4, *P. L.*, t. XX, col. 204, parle d'une grande foule rassemblée aux environs de Chartres qui supplia saint Martin *ut eos faceret christianos* et tout d'abord, au milieu de la plaine, *cunctos imposita universis manu catechumenos fecit*. Saint Augustin, *De catichizandis rudibus*, n. XIV, *P. L.*, t. XL, col. 326, s'exprime ainsi : *Nobis dicitur :*

Digitized by Google

Ceux qui passent de l'hérésie à l'orthodoxie et au nombre des élus, doivent être admis de la manière suivante : les ariens et les macédoniens, les sabbaziens, [1] et les novatiens qui se nomment les catharres et les aristeroi [2], de même que les tétradites (les quartodécimans) et les apollinaris-

Veni, loquere huic, vult christianus fieri, ce qu'on peut rapprocher du canon 39e d'Elvire. Ce qui suit : « le second jour nous en faisons des catéchumènes » indique clairement qu'on n'a pas donné le baptême dès le premier jour. Il faut donc entendre cette expression, les « faire chrétiens » comme d'une anticipation et peut-être une opération préliminaire analogue à l'immatriculation. Il importe toutefois d'observer que primitivement, et jusqu'à une date qu'il est difficile de déterminer avec précision et qui varie en tous cas suivant les lieux, *chrétien* signifiait « catéchumène » et « fidèle », plus tard « fidèle » fut synonyme de « chrétien. » Le canon 39e d'Elvire paraît viser les premières cérémonies du catéchuménat et le terme « catéchumènes » marque l'admission parmi les *competentes*. On lit dans l'*Euchologion* le rite concernant l'abjuration d'un juif. Il y est dit : « nous le faisons chrétien, c'est-à-dire, nous le reconnaissons en qualité de chrétien non baptisé, ainsi qu'on fait aux enfants de parents chrétiens qui sont présentés au baptême. Le deuxième jour nous le comptons au nombre des catéchumènes, prière dans laquelle on demande que l'ancienne erreur soit éloignée de celui à qui il a été donné de s'envoler vers le nom de la Trinité et que son nom à lui soit écrit au Livre de vie. » Remarquons que la discipline de ce canon qui nous représente l'état disciplinaire de la rebaptisation à Constantinople vers 460, est beaucoup moins rigoureux que ne l'était un siècle plus tôt environ saint Athanase qui déclare expressément que le baptême administré par les ariens, les Paulianistes ou samosaténiens et les Montanistes est nul et doit être réitéré. Pour s'expliquer ce dissentiment, inexplicable au premier abord, il faut se reporter à l'étude de J. Ernst, *Die Ketzertaufangelegenheit in der altchristlicher Kirche nach Cyprian* dans *Forschungen zur christl. Litteratur und Dogmengeschichte*, in-8, Mainz, 1901. Cette question si ardue de la rebaptisation, après avoir provoqué un grave conflit entre le pape Étienne et saint Cyprien, a été périodiquement reprise par les Pères, comme saint Athanase, saint Basile, saint Cyrille de Jérusalem, Optat de Milève, et par les canons disciplinaires des Constitutions apostoliques, des conciles d'Arles et de Nicée. L'interprétation en faveur chez les théologiens d'après laquelle la nullité du baptême administré dans certaines sectes hérétiques aurait eu pour cause une altération essentielle de la formule baptismale ne peut pas concorder avec la conclusion qui se dégage des textes. Cette conclusion c'est que dans la pratique on s'accorda longtemps à considérer comme invalide le baptême conféré même avec une forme intacte, par des hérétiques dont les doctrines altéraient la théorie trinitaire de l'Église catholique. (H. L.)

1. C'était une fraction des novatiens qui tiraient leur nom de leur maître Sabbazius, lequel avait défendu la pratique (judaïque) des quartodécimans concernant la fête de Pâques. Cf. Sozomène, *Hist. eccl.*, VII, XVIII, *P. G.*, t. LXVII, col. 1468 sq.

2. C'est-à-dire les gauches, mais il est bien plus probable qu'il faut lire ἀρίστους, ou les meilleurs.

Digitized by Google

tes, ne doivent être admis qu'après avoir anathématisé par écrit [1] toutes les hérésies qui ne s'accordent pas avec la sainte, catholique et apostolique Église de Dieu, et aussi, après avoir été marqués et consacrés avec le saint chrême au visage, aux yeux, au nez, à la bouche et aux oreilles, et pendant que nous les marquons de cette manière, nous disons : « Le sceau présent du Saint-Esprit. » Mais quant aux eunoméens qui ne baptisent qu'avec une seule immersion, et quant aux montanistes que l'on appelle ici phrygiens, et quant aux sabelliens qui enseignent la doctrine du Fils-Père υἱοπα τορία [2], ou qui commettent des choses graves, et enfin quant aux autres hérétiques, et il en existe ici un grand nombre, car ils viennent de la Galatie [3], qui veulent passer (de leurs hérésies) à l'orthodoxie, nous ne les acceptons que comme des païens ; le premier jour nous en faisons des chrétiens [4], le second jour des catéchumènes, le troisième jour nous les exorcisons en leur soufflant trois fois sur le visage et sur les oreilles, et nous les instruisons et les élevons de telle sorte qu'ils se rendent pendant longtemps à l'église et qu'ils y entendent les saintes Écritures ; après cela nous les baptisons [5].

Les deux canons qui précèdent celui-ci, quoique n'appartenant pas au II[e] concile œcuménique, font cependant partie de l'ancienne collection de Jean Scholastique ou Jean d'Antioche, tandis que ce 7[e] canon n'y est pas inséré ; sans compter qu'il ne se trouve pas dans les anciennes traductions latines et qu'il n'a pu, par conséquent, faire partie des plus anciennes collections grecques. On ne le trouve pas non plus dans la paraphrase arabe de nos canons, ni dans l'*Epitome* de Simon Logothète [6]. Au fond, ce canon n'ordonne rien du tout, du moins il n'a pas la forme d'un canon ; il ne fait que rapporter ce qui se passe dans l'Église au sujet de la récep- [28]

1. C'est ce que le concile de Nicée exigeait aussi des novatiens, can. 18. Voyez le t. 1[er], § 41, can. 8.

2. Voyez t. I, part. 2, § 71 et 80.

3. C'est-à-dire les marcelliens et les photiniens.

4. Ce mot est ici employé dans son sens le plus large, et c'est encore dans ce sens que l'on appelait chrétiens les catéchumènes de la dernière classe. Cf. *Cod. theodos.*, l. XVI, tit. VII, 1, 2, et Rheinwald, *Christl. Archäol.*, p. 287.

5. Il ne faut pas s'étonner si certaines sectes, par exemple les montanistes et les sabelliens, sont ici regardées comme ne baptisant pas d'une manière valide, tandis que le concile de Nicée avait proclamé la validité de leur baptême ; la raison de cette différence d'appréciation consiste en ce que ces sectes usaient encore de la véritable formule du baptême à l'époque où s'est tenu le concile de Nicée, tandis qu'elles n'en usaient plus à l'époque où a été rédigé ce 7[e] canon. Cf. Mattes, *Die Ketzertaufe*, dans *Tübing. Quartalschrift*, 1849, p. 580.

6. Justell, *Bibliotheca*, t. II, p. 502, 717 ; on le trouve dans le *Nomocanon* de Photius, *id.*, t. II, p. 794 et Alexis Aristenus divise ce canon en deux.


Digitized by Google

tion des hérétiques. Comme nous possédons une lettre de l'Église de Constantinople, adressée vers le milieu du v° siècle [460] à Martyrius d'Antioche, dans laquelle le même sujet est exposé d'une manière semblable, Beveridge [1] a pensé, et nous partageons son avis, que notre canon n'est qu'un fragment de cette lettre à

1. Beveridge, *Pandectæ*, part. II, *annot.*, p. 100 sq. ; Van Espen, *op. cit.*, p. 194. [L'Église orthodoxe gréco-russe a adopté en matière de réconciliation des apostats une discipline contraire à la pratique ancienne. L'apostasie à laquelle des multitudes de fidèles se laissaient entraîner à l'époque des persécutions, témoins les *lapsi* (οἱ παραπεπτωκότες) provoqua, principalement après la persécution de Dèce (251) la rédaction d'une législation canonique sur la matière. Les canons pénitentiaux les plus anciens, ceux de saint Pierre d'Alexandrie († 317), du concile d'Ancyre (314), du concile de Nicée (325), de saint Basile († 379) (Arcadius, *De concordia Ecclesiæ occidentalis et orientalis in septem sacramentorum administratione*, Parisiis, 1672, p. 138 sq.) prescrivent la conduite à tenir à l'égard des *lapsi* ; aucun d'eux ne mentione la reconfirmation des apostats. Le concile Quini-sexte (692) ne dit, lui non plus, rien de semblable. Car il faut se garder de confondre le rite de l'imposition des mains dans l'exomologèse avec le sacrement de confirmation. L'imposition des mains *ad pœnitentiam* diffère essentiellement de l'imposition des mains *ad Spiritum Sanctum*. La première est destinée aux apostats et pécheurs publics, la deuxième à certains hérétiques nés dans l'hérésie. La réitération de l'imposition des mains *ad Spiritum Sanctum* est inacceptable parce qu'elle emporte avec elle un caractère indélébile, ainsi qu'en témoigne saint Cyrille de Jérusalem :... καὶ Πνεύματος ἁγίου σφραγῖδα δῴη ἀνεξάλειπτον εἰς τοὺς αἰῶνας, « et qu'il vous donne le sceau à jamais ineffaçable du Saint-Esprit. » (*P. G.*, t. XXXIII, col. 365.) Ces mots contiennent une allusion transparente à ces autres paroles : Σφραγὶς δωρεᾶς Πνεύματος ἁγίου qui constituent la forme du sacrement, forme en usage dès le temps de saint Cyrille puisque nous la retrouvons textuellement dans le canon 7e de Constantinople, dont l'inauthenticité n'infirme pas notre raisonnement, puisque, ainsi que le dit très justement Hefele, le document d'où le canon est tiré est une lettre de l'Église de Constantinople à Martyrius d'Antioche, au ve siècle. D'autres Pères de l'Église grecque confirment cette discipline de l'irrénovabilité de la confirmation aux apostats repentants. Saint Jean Chrysostome, *Homil.*, XI, *In epist. ad Hebræos*, *P. G.*, t. LXIII, col. 78, s'exprime ainsi : « Nous ne pouvons pas dire : si nous vivons maintenant dans la négligence, nous serons de nouveau baptisés, de nouveau nous passerons par la catéchèse, et *de nouveau nous recevrons le Saint-Esprit.* » Théodoret n'est pas moins clair, *Interpretatio Epist. ad Hebræos*, *P. G.*, t. LXXXII, col. 717 : « Il est absolument impossible que ceux qui se sont approchés du saint Baptême et *ont participé à la grâce de l'Esprit divin*, qui ont reçu l'empreinte des biens éternels s'en approchent de nouveau. » Œcumenius de Tricca, *P. G.*, t. CXIX, col. 333, et Théophylacte, *P. G.*, t. CXXV, col. 252, s'expriment comme leurs devanciers. Photius, *Encyclica epistola*, *P. G.*, t. CII, col. 725, 736, s'exprime ainsi : « Quant à la reconfirmation de ceux qui ont déjà été baptisés et oints du chrême, il ne sera pas nécessaire, je pense, de faire appel à l'autorité des canons pour

Digitized by Google

Martyrius, et ne provient ni du II[e] concile général ni du concile tenu en 382, mais qu'il est de quatre-vingts ans plus récent. Ce canon a été adopté par le concile Quini-sexte, qui, après avoir fait quelques additions, en fit son 95[e] canon, mais sans dire où il l'avait pris.

En ce qui concerne le sens de la dernière partie du 7[e] canon, Mayer conteste avec raison que les trois degrés du catéchuménat y soient indiqués. Les hérétiques dont il est question étaient-ils compris dès le troisième jour de leur conversion parmi les φωτιζόμενο (3[e] classe), certainement non. On peut trouver extraordinaire que pour ceux qui abandonnent l'hérésie, l'exorcisme soit regardé comme la dernière classe du catéchuménat, et, plus vraisemblablement, l'exorcisme était le premier acte qui suivait leur conversion [1].

99. *Le deuxième concile œcuménique obtient l'approbation impériale.*

Il nous reste à analyser une courte lettre écrite à l'empereur Théodose par le concile, dans sa dernière session. L'assemblée remercie Dieu et l'empereur à qui elle expose ses travaux. « Conformément à ta lettre, disent les évêques, nous nous sommes réunis à [29]
Constantinople, et, après avoir renouvelé l'union entre nous, nous avons, dans de courtes définitions (συντόμους ὅρους), confirmé la foi de Nicée et jeté l'anathème sur les hérésies qui s'étaient dressées contre elle. En outre, nous avons promulgué un certain nombre de canons relatifs au bon ordre dans l'Église, et nous avons joint tout cela à notre lettre. Nous réclamons maintenant de ta Bonté la confirmation par écrit des résultats acquis » [2].

la condamner. Il suffit de mentionner un pareil fait pour voir qu'il dépasse toutes les bornes de l'impiété. » Cf. Hergenröther, *Photius*, t. III, p. 602. Nous ne voulions ici que préciser la discipline ancienne visée par le canon 7[e] de Constantinople ; nous laissons l'histoire des déviations postérieures qu'on trouvera exposée en détail par M. Jugie, *La reconfirmation des apostats dans l'Église greco-russe*, dans les *Echos d'Orient*, 1906, t. IX, p. 65-76. (H. L.)]

1. Nous avons dit qu'il n'y avait pas de classes dans le catéchuménat. Cf. t. I, p. 247, 313, 329, 533, 596. (H. L.)

2. Hardouin, *Coll. concil.*, t. I, col. 807 ; Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. II, col. 557.



Le 30 juillet 381 [1] Théodose rendit à Héraclée le décret suivant : « Toutes les églises seront immédiatement données aux évêques qui confessent l'égale divinité du Père, du Fils et du Saint-Esprit, et qui sont en communion avec Nectaire de Constantinople ; en Egypte, avec Timothée d'Alexandrie ; en Orient avec Pélage de Laodicée et Diodore de Tarse ; dans l'Asie proconsulaire et dans le diocèse d'Asie avec Amphiloque d'Iconium et Optime d'Antioche (en Pisidie) ; dans le diocèse du Pont avec Hellade de Césarée, Otreius de Mélitène, Grégoire de Nysse ; enfin, en Mysie et en Scythie avec Térence, l'évêque de la Scythie (*Tomi*), et avec Martyrius, l'évêque de Marcianopolis (maintenant Preslaw en Bulgarie). Tous ceux qui ne sont pas en communion avec les susnommés doivent être tenus pour hérétiques déclarés, et, comme tels, chassés de l'Église [2]. »

Sozomène rapporte les faits sans différence notable [3], mais le récit de Socrate a donné lieu à plusieurs erreurs [4]. D'après lui :

a) Ce ne serait pas l'empereur, mais le concile qui aurait attribué aux évêques cités plus haut certaines prérogatives.

b) Ces prérogatives les élevaient à la dignité de patriarches : tandis que nous croyons que c'est par leur valeur personnelle et non
[30] par le rang de leur siège épiscopal, qu'ils étaient devenus les soutiens et les plus fermes représentants de l'orthodoxie. Il n'a pu venir à l'esprit de personne d'élever au rang de patriarcat la bourgade de Nysse, dont le titulaire est rangé dans la liste donnée plus haut. Par contre, on n'y trouve pas Mélèce d'Antioche, quoique les prérogatives particulières de son Église reconnues au concile de Nicée n'eussent jamais, depuis lors, été mises en question. S'il s'était réellement agi des patriarcats, on n'aurait pas passé sous silence celui d'Antioche. Mais on comprend pourquoi, dans l'énumération qui précède, l'empereur mélétien n'a pas parlé de l'Église d'Antioche ; c'est que le schisme partageait en deux camps le parti orthodoxe de cette ville.

1. Le 30 juillet 381 est donc le *terminus ad quem* du IIe concile œcuménique. Voyez Ceillier, *loc. cit.*, p. 653 sq.
2. *Cod. theodos.*, l. XVI, tit. I, l. 3.
3. Sozomène, *Hist. eccles.*, l. VII, c. IX, *P. G.*, t. LXVII, col. 1436 sq.
4. Socrate, *Hist. eccles.*, l. V, c. VIII, *P. G.*, t. LXVII, col. 581.

Digitized by Google

100. Autorité du deuxième concile œcuménique.

Dès l'année même de sa réunion, le concile vit son autorité mise en question par un concile latin ; une des mesures particulièrement critiquées était la nomination de Flavien au siège d'Antioche, nomination qui donnait un nouvel aliment au schisme des mélétiens, et le choix de Nectaire en qualité d'évêque de Constantinople, parce que les Occidentaux regardaient toujours Maxime (le Cynique) comme l'évêque légitime de cette ville [1].

Sur ces entrefaites, le concile réuni à Constantinople, en 382, envoya aux Latins un exemplaire du décret dogmatique, promulgué l'année précédente par le concile auquel il donna explicitement le [31]
titre d'οἰκουμενική, et il chercha à justifier les actes de ce concile qui avaient été incriminés [2]. Photius prétend que le pape Damase approuva peu après ce IIe concile œcuménique [3] ; mais nous verrons plus loin que cette approbation du pape portait sur le symbole et non sur les canons. Vers le milieu du ve siècle, le pape Léon Ier parlait de ces canons, et en particulier du 3e, d'une manière très défavorable, disant que ce 3e canon n'avait jamais été envoyé au siège de Rome [4]. Grégoire le Grand écrivait à son tour : *Romana autem Ecclesia eosdem canones vel gesta Synodi illius hactenus non habet, nec accepit ; in hoc autem eam accepit, quod est per eam contra Macedonium definitum* [5].

En l'an 600, on recevait donc à Rome le symbole sans les canons, et c'est à raison de ce symbole que le pape Grégoire rangeait le

1. *Epist. synod. ital. ad Theodosium,* dans Hardouin, *Coll. concil.*, t. I, col. 845 ; Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. III, col. 631.

2. La lettre de ce synode se trouve dans Théodoret, *Hist. eccles.*, l. V, c. 9, *P. G.*, t. LXXXII, col. 1212-1215. Du reste, l'Occident n'ayant encore rien admis de ce concile à l'époque où cette lettre a été écrite, on comprend qu'il ne faut pas entendre ici ce mot οἰκουμενική dans son sens rigoureux. Les évêques réunis à Constantinople pouvaient tout au plus dire : « Pour nous, nous reconnaissons ce concile comme œcuménique ; » ou bien ils pouvaient, ce qui au fond revient au même, entendre le mot οἰκουμενική dans le sens où les Africains entendaient le mot *universalis.*

3. Photius, *De synodis*, ed. Justell, p. 1148 et dans Mansi, *op. cit.*, t. III, col. 596.

4. S. Léon, *Epist.*, CVI, 2, *ad Anatolium,* dans Mansi, *op. cit.,* t. VI, col. 204 ; Ballerini, dans S. Leonis, *Opera*, t. II, p. 525.

5. Saint Grégoire, *Epistolar.,* l. VII, epist., XXXIV, *P. G.*, t. LXXVII, col. 893.

Digitized by Google

concile de 381 parmi les quatre conciles œcuméniques dont il comparait l'autorité à celle des quatre Évangiles [1]. Avant lui, Vigile et Pélage II avaient déjà tenu ce concile pour œcuménique [2].

A quelle époque le concile de Constantinople a-t-il été reconnu dans l'Église grecque, comme dans l'Église latine, à titre de concile œcuménique? Commençons par l'Église grecque.

Quoique le concile tenu à Constantinople en 382 ait donné le titre d'*œcuménique* au concile de 381, nous voyons que, même dans l'Église grecque, ce titre n'a été ratifié que beaucoup plus tard ; ainsi le concile d'Ephèse (431), qui parle avec une grande vénération du concile de Nicée et de son symbole, ne dit rien du concile et du symbole de Constantinople [3]. Peu après le concile d'Ephèse, le II[e] concile qui s'est tenu dans cette ville en 449, et qui porte le surnom de *brigandage d'Ephèse*, parlant des deux conciles généraux de Nicée et d'Ephèse, désignait ce dernier comme δεύτερα σύνοδος [4], montrant par là qu'il n'accordait pas le même rang au concile tenu à Constantinople. On pourrait objecter, peut-être, que ce sont des monophysites qui parlent, car ils eurent la haute main dans le *brigandage d'Ephèse* ; mais les monophysites ne furent pas seuls à parler ainsi ; leur adversaire le plus déclaré, Eusèbe de Dorylée, qui fut même leur accusateur, ne reconnaissait que les deux conciles de Nicée et d'Ephèse, et déclarait « rester fidèle à la foi des trois cent dix-huit Pères de Nicée et accepta de même tout ce qui s'était fait dans le grand et saint concile d'Ephèse [5]. »

[32]

C'est au IV[e] concile général que nous voyons pour la première

1. *Sicut sancti Evangelii quatuor libros, sic quatuor concilia suscipere et venerari me fateor : Nicænum scilicet, in quo perversum Arii dogma destruitur ; Constantinopolitanum quoque, in quo Eunomii et Macedonii error convincitur ; Ephesinum etiam primum, in quo Nestorii impietas judicatur ; Chalcedonense vero, in quo Eutychetii Dioscorique pravitas reprobatur.* Saint Grégoire, *Epistolar.*, l. I, epist., XXV, *P. L.*, t. LXXVII, col. 468.

2. Van Espen, *Commentarius*, p. 185.

3. Il fut lu dans la première session du concile d'Éphèse. Hardouin, *Coll. concil.*, t. I, col. 1363 ; Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. IV, col. 1138. [A. Harnack, dans la *Realencyklopädie*, conclut de ce fait que le symbole de Constantinople n'existait pas encore, au moins comme symbole officiellement approuvé. On peut supposer que même dans le cas où il eut existé dès lors et eut été approuvé, il ne pouvait être mis sur le même pied que celui de Nicée, précisément parce que le concile de 381 ne jouissait pas de l'autorité du concile de 325. (H. L.)]

4. Hardouin, *op. cit.*, t. II, col. 95, 106. Mansi, *op. cit.*, t. VI, col. 626, 643.

5. Dans l'*Actio I* du synode de Constantinople, tenu en 448. Cf. Hardouin, *op. cit.*, t. II, col. 111 ; Mansi, *op. cit.*, t. VI, col. 651.

Digitized by Google

fois le symbole de Constantinople devenu l'objet d'une grande vénération : il fut lu dans ce concile conjointement avec celui de Nicée, et, par là même, solennellement approuvé. A partir de cette époque, le concile de Constantinople fut généralement regardé dans l'Église grecque comme le II[e] concile œcuménique [1], et l'empereur Justinien le plaça sur le même rang que les conciles de Nicée, d'Ephèse et de Chalcédoine [2].

En Occident, à Rome en particulier, le 3[e] canon fit obstacle à l'acceptation du concile, quelque satisfaction que l'on eût du décret dogmatique et de l'achèvement du symbole. C'est ce qui parut à Chalcédoine, et dans l'époque qui suivit. Le symbole de Constantinople fut loué à Chalcédoine ; il y fut répété et confirmé avec le plein assentiment des légats du pape ; mais lorsque le concile renouvela et confirma le 3[e] canon de Constantinople, les légats quittèrent la séance et rédigèrent le lendemain une protestation dans laquelle ils déclaraient que les ordonnances des cent cinquante évêques réunis à Constantinople n'avaient pas été reçues au nombre des canons synodaux (approuvés à Rome) [3]. Le pape saint Léon [33]
lui-même, aussitôt après la célébration du concile de Chalcédoine, écrivait à Anatole, évêque de Constantinople : « Ce fragment composé par quelques évêques (c'est-à-dire le 3[e] canon de Constantinople), n'a jamais été porté par vos prédécesseurs à la connaissance du Siège apostolique [4]. » Dans sa 105[e] lettre adressée à l'impératrice Pulchérie, saint Léon s'explique d'une manière tout aussi défavorable ; aussi peut-on dire que Quesnel était tout à fait dans l'erreur, lorsqu'il prétendait que les légats du pape avaient accepté de fait, lors de la célébration du concile de Chalcédoine, le 3[e] canon de Constantinople [5]. Eusèbe de Dorylée errait également lorsqu'il prétendait, dans le même concile de Chalcédoine, que le 3[e] canon de Constantinople avait été approuvé par le pape. Nous aurons l'occasion, en écrivant l'histoire du concile de Chalcédoine, de montrer le peu de fondement de ces deux opinions.

Le pape Félix III se plaçait au même point de vue que le pape

1. *Concil. Chalced.*, sess. II, V, dans Mansi, *op. cit.*, t. VI, col. 958 ; t. VII, col. 111. (H. L.)

2. Ballerini, dans S. Leonis, *Opera*, t. III, *pref.*, p. LIV.

3. Hardouin, *op. cit.*, t. III, col. 303 ; Mansi, *op. cit.*, t. XI, col. 633.

4. Hardouin, *op. cit.*, t. II, col. 635 ; Mansi, *op. cit.*, t. VII, col. 442.

5. S. Leon. Magni, *Epistol.*, CVI, n. 5, éd. Ballerini, t. I, p. 1165, dans Mansi, *op. cit.*, t. VI, col. 203.

Digitized by Google

saint Léon lorsque, dans sa lettre aux moines de Constantinople et de Bithynie, écrite en 485, il ne parlait que des trois conciles généraux tenus à Nicée, à Ephèse et à Chalcédoine [1]. Le successeur de Félix III, le pape Gélase (492-496), ne parle pas non plus du concile de Constantinople dans son huitième décret *De libris recipiendis* [2]. Par contre, il est certain que, dès le VIe siècle, l'Église latine reconnaissait expressément au concile de Constantinople le titre et le caractère d'œcuménique. Mais cette approbation du concile de Constantinople, bien que la déclaration formelle n'en eût pas été faite, ne portait que sur les prescriptions dogmatiques, et non pas sur les canons [3].

1. Hardouin, *op. cit.*, t. II, col. 855.

2. Voyez la remarque des Ballerini dans leur édition de S. Leonis Mag., *Opera*, t. III, p. LIII et CLI sq. Dans le texte postérieur et modifié du décret de Gélase, *De libris recipiendis*, c'est-à-dire dans le texte qui a été inséré dans le *Corpus juris*, distinct. XV, c. 3, il est question du synode de Constantinople.

3. Hefele nous paraît avoir passé à peu près sous silence la situation théologique contemporaine du IIe concile œcuménique. Son représentant le plus qualifié est alors l'évêque de Constantinople, Grégoire de Nazianze (379-381) qui livre les derniers assauts à l'arianisme mourant et au macédonianisme. Il y gagnera le titre de « théologien ». Cette science théologique est acquise dans un but de polémique, elle précise son expression à mesure que la discussion se prolonge et nous peut ainsi servir de miroir fidèle de la situation et nous aider à mesurer le chemin parcouru depuis les débats de Nicée. Grégoire de Nazianze fait observer que l'unité de l'essence chez les individus de même espèce du monde fini est purement imaginaire, tandis que l'unité d'être dans les personnes divines est réelle. Et comme on lui objecte que les païens ont une divinité unique et non pas un Dieu unique, parce que ce qui est commun n'a l'unité que dans notre pensée sous peine de n'avoir la réalité que dans le temps et l'espace, Grégoire répond que l'unité d'être est autre en Dieu, autre dans les individus finis ; ceux-ci, alors même qu'ils appartiennent à la même espèce et possèdent la même essence, n'en sont pas moins, pour tout le reste, séparés les uns des autres. L'unité de l'être en Dieu s'y manifeste en dépit de la Trinité des personnes, à savoir l'origine du Fils et du Saint-Esprit provenant du Père, de l'unité de volonté et d'activité des personnes. On voit qu'entre 325 et 381 la troisième personne de la Trinité est arrivée à prendre dans les discussions théologiques une place à laquelle nul ne semblait songer au début. En ce qui concerne l'idée de personne, Grégoire, pleinement d'accord avec les Pères cappadociens, demande qu'à tout être commun soient attribuées des propriétés personnelles particulières (ἰδιότητες) qui, en Dieu, résultent seulement des conditions respectives d'origine. Il reconnaît l'impossibilité de pénétrer dans son fond la différence qui existe entre la production du Fils et la procession de l'Esprit Saint ; peu importe du reste, pourvu que les trois hypostases ou *Prosopa* soient comptées pour trois personnes différentes : « Vous adorerez, dit-il, un seul Etre, le reconnaissant sous trois propriétés person-

Digitized by Google

nelles qui sont là, parfaites et subsistantes en elles-mêmes, séparées par le nombre, mais non par la divinité. » Il revient ensuite à la Trinité et il insiste sur l'unité de l'être de ces personnes qui existent par elles-mêmes. « Il faut, dit-il, adorer l'unité dans la Trinité et ramener la Trinité à l'unité comme à son point culminant. » Dans les temps qui ont précédé le concile de Nicée, l'étude spéculative de la Trinité se borne aux rapports du Fils et du Père. Origène, *Peri archon.*, n. IV, *P. G.*, t. XI, col. 117, passe en revue les dogmes chrétiens et ce qui est enseigné pour chacun d'eux par la *prædicatio ecclesiastica*. Au sujet du Saint-Esprit il dit : *Honore ac dignitate Patri ac Filio sociatum tradiderunt Spiritum sanctum. In hoc non jam manifeste discernitur utrum factus an infectus, vel Filius etiam Dei ipse habendus sit necne.* Même après Nicée, on entend saint Cyrille de Jérusalem, *Catechesis*, XVI, 24, *P. G.*, t. XXXIII, col. 953, dire expressément : « Ne demandez pas de renseignements sur la nature ou la substance du Paraclet. Si l'Écriture en fournissait, je vous les aurais donnés, mais je n'aime pas à pousser mes investigations au-delà de ce qui est écrit. » C'est ce qui explique comment, à Nicée, l'article du symbole, « Nous croyons au Saint-Esprit, » ne reçoit pas de développement. Mais avec le temps, l'arianisme se trouva amené à prendre parti sur la question de la place du Saint-Esprit dans la vie divine, ceci le jeta dans un grand embarras. Les termes de la révélation n'autorisaient pas une échappatoire trop grossière qui eut consisté à réduire le Saint-Esprit au rang et au rôle de personnage intermédiaire, ou de transmisseur entre Dieu et le monde. Cependant les ariens après avoir fait du Fils une créature unique, se virent amenés à imaginer une nouvelle créature, unique aussi en son genre, supérieure aux autres êtres créés par le Fils. Eunomius en était réduit là. « Le Saint-Esprit, disait-il, a été pour l'ordre comme pour l'essence, créé le troisième, sur l'ordre du Père, par l'action du Fils, honoré du troisième rang comme la première et la plus élevée des créatures du Fils unique, seul de son espèce, mais dépourvu de divinité et de puissance créatrice. » Saint Athanase cite un groupe arien dans lequel on regarde le Fils comme une créature du Père et l'Esprit comme créé de rien. Un autre groupe admettait la consubstantialité du Père et du Fils, mais considérant l'Esprit-Saint comme une créature et un membre de la hiérarchie des anges fidèles. Ce dernier groupe était désigné sous le nom de « tropique, » parce qu'il considérait comme des tropes ou des figures les passages scripturaires relatifs au Saint-Esprit. Ces fractions étaient bien loin d'avoir l'importance de la secte des macédoniens ou pneumatomaques, dont le progrès allait croissant. Macédonius, plus radical que les « tropiques » en matière de consubstantialité, était franchement semi-arien. Il tenait le Fils pour *semblable* au Père, mais il excluait l'Esprit-Saint de la dignité divine et faisait de lui simplement l'auxiliaire ou le serviteur de Dieu. L'intrigue des macédoniens et la bienveillance du pape Libère, qui jouait de malheur, leur valut d'être admis à la communion de l'Église de Rome. Ils présentèrent leur profession de foi et souscrivirent sans restriction le symbole de Nicée. Le pape Damase, mieux instruit, revint sur cette question et condamna l'erreur macédonienne comme apollinariste. Le conflit théologique soulevé par l'hérésie macédonienne n'a laissé dans la littérature patristique et conciliaire qu'une faible trace. Ce sont d'abord quatre lettres dogmatiques de saint Athanase, *Epistolæ ad Serapionem*, *P. G.*, t. XXVI, col. 525-576, écrites entre 356 et 361, plus probablement en 359 ;

Digitized by Google

J. Turmel, *Histoire de la théologie positive*, in-8, Paris, 1904, p. 65 sq. C'est à cette date que fut fondée la théologie scripturaire du Saint-Esprit. La tâche ne laissait pas d'offrir ses difficultés. Le mot πνεῦμα dans l'Écriture est susceptible de recevoir différents sens et de désigner l'esprit de l'homme ou les anges, bons et mauvais. On objectait ce texte du prophète Amos qui enseigne que Dieu « a créé l'Esprit. » (S. Athanase, *Ad Serapionem*, I, 3, *P. G.*, t. XXVI, col. 536) et ce passage de saint Paul : « Je te conjure devant Dieu, devant Jésus-Christ et devant les anges, » en faisant observer qu'il n'était pas question de la troisième personne. (S. Athanase, *Ad Serapionem*, I, 10, *P. G.*, t. XXVI, col. 556). S. Athanase fit observer que l'objection tirée d'Amos repose sur un contre-sens, il s'agit du vent, non de l'Esprit (*P. G.*, t. XXVI, col. 536) ; quant à la seconde objection, il la repoussa en apportant des textes scripturaires mentionnant les uns le Fils et le Saint-Esprit sans parler du Père, les autres le Père et le Saint-Esprit en passant le Fils sous silence (*P. G.*, t. XXVI, col. 564-565). Une fois prouvées l'existence, la personnalité et la divinité de la troisième hypostase, saint Athanase s'attacha à mettre en lumière ses attributs divins : toute-puissance, ubiquité, omniscience, sanctification (Rom., I, 4 ; I Cor., VI, 11). Identité de rapports entre le Fils et l'Esprit avec ceux qui existent entre le Père et le Fils. « Le Fils est envoyé par le Père selon cette parole : Dieu a tellement aimé le monde qu'il lui a envoyé son Fils. Or le Fils, lui aussi, envoie l'Esprit : Si je pars, dit-il, je vous enverrai le Paraclet. Le Fils honore le Père, car il dit : Je l'ai glorifié. Or l'Esprit glorifie le Fils : Il me glorifiera. » (S. Athanase, *Ad Serapionem*, I, 20, 21, *P. G.*, t. XXVI, col. 580.) « Celui-là donc n'est pas une créature qui est aussi étroitement uni au Fils que le Fils l'est au Père, qui est honoré avec le Père et le Fils et reconnu avec le *Logos* comme Dieu et opère ce que le Père opère par le *Logos*. » (*Ad Serapionem*, I, 31, *P. G.*, t. XXVI, col. 600.) Qu'on remarque bien ces expressions : τὸ τοίνυν μὴ ὄν κτίσμα, ἀλλ'ἡνωμένον τῷ Υἱῷ ὡς ὁ Υἱὸς ἥνωται τῷ Πατρί, τό συνδοξαζόμενον Πατρὶ καὶ Υἱῷ καὶ θεολογούμενον μετὰ τοῦ Λόγου, ἐνεργοῦν τε ἅπερ ὁ Πατὴρ διὰ τοῦ Υἱοῦ ἐργάζεται πῶς ὁ λέγων κτίσμα οὐχ ἄντικρυς εἰς αὐτὸν τὸν Υἱὸν ἀσεβεῖ. Le concile de Constantinople adoptera des expressions semblables pour exprimer la divinité et la personnalité particulière de l'Esprit-Saint. En faveur de cette doctrine, saint Athanase allègue non seulement les Ecritures mais même la doctrine des saints Pères. Saint Basile et saint Grégoire de Nazianze durent reprendre la défense présentée par saint Athanase. C'est ce que fit saint Basile, en 363, dans le troisième livre du traité *Contra Eunomium*, complété en 375, par le *De Spiritu Sancto*, *P. G.*, t. XXXII, col. 68 sq. Vers le même temps, Didyme de Césarée compose un traité sous le même titre (*P. L.*, t. XXIII, col. 101 sq.) et un recueil de textes qui a pris place à la suite du travail de saint Basile contre Eunomius (*Contra Eunomium*, l. IV, V, *P. G.*, t. XXIX, col. 672). Désormais on voit se succéder rapidement les écrits : Dissertations de saint Épiphane dans l'*Ancoratus*, LXVIII, LXXII, LXXV ; *P. G.*, t. XLIII, col. 140, 152, 157 ; et dans le *Contra hæreses*, LXXIV, 11, 13, *P. G.*, t. XLII, col. 496, 500 ; en 380, l'*Oratio de Spiritu Sancto* XXXI, (*P. G.*, t. XXXVI, col. 133) de saint Grégoire de Nazianze, l'année suivante, 381, c'est-à-dire l'année même du concile de Constantinople, le *De Spiritu Sancto*, de saint Ambroise, *P. G.*, t. XVI, col. 703, le livre *Adversus Macedonianos* de saint Grégoire de Nazianze, *P. G.*, t. XLV, col. 1301, et le traité *Contra Eunomium*, du même docteur, *P. G.*, t. XLV, col. 243. La polémique ainsi entretenue par un

Digitized by Google

nombre respectable d'illustres adversaires, il n'est pas superflu de faire remarquer que l'effort intellectuel ne paraît pas répondre à ce que pourraient laisser supposer les grands noms mêlés à l'action. Grégoire de Nazianze se préoccupe à peu près exclusivement de répondre aux objections rationnelles, et Grégoire de Nysse n'a pas d'autre objectif. Saint Ambroise a eu sous les yeux les traités de Basile et de Didyme qu'il a adaptés et présentés aux lecteurs latins. Restent saint Basile, saint Épiphane, et Didyme qui ont invoqué l'Écriture contre les pneumatomaques. Les uns et les autres ont commenté et discouru longuement, mais les uns ni les autres n'ont apporté rien de bien nouveau ; à peine deux ou trois textes dans Didyme. C'est donc saint Athanase qui doit garder le titre de créateur de la théologie scripturaire du Saint-Esprit. Ceux qui vinrent après lui se bornèrent à refaire la démonstration biblique déjà présentée par lui. Saint Grégoire de Nazianze montre une tendance à simplifier cette démonstration. « L'Ancien Testament, dit-il, parlait nettement du Père, mais ne mentionnait le Fils qu'en termes vagues. Le Nouveau nous a clairement révélé le Fils, mais il n'enseigne qu'obscurément la divinité du Saint-Esprit. C'est maintenant que l'Esprit habite en nous et qu'il se fait connaître ouvertement à nous. Il n'était pas prudent de mettre en lumière la divinité du Fils, alors que la divinité du Père n'était pas encore acceptée. Il n'était pas prudent non plus de charger l'esprit humain de la divinité du Saint-Esprit, quand l'origine divine du Fils était ignorée. » (*Oratio* XXXI, n. 26, *P. G.*, t. XXXVI, col. 161, 164). Ces paroles sont écrites une année avant le concile de 381. Ce ne sont pas les seules qui, dans ce très curieux discours, nous font voir l'habileté de saint Grégoire de Nazianze à utiliser pour le développement du dogme la chronologie des définitions conciliaires. La divinité du Saint-Esprit lui paraît aussi « un de ces articles qui ont été éclaircis avec le temps, lorsqu'après l'ascension de Notre-Seigneur, la reconnaissance de cette divinité fut devenue par ce miracle mûre et universelle. » Ainsi, tout en tirant des Écritures la preuve de la divinité du Saint-Esprit, il concède un très large développement dogmatique dans lequel les conciles tiennent un rôle considérable. Cependant le concile de 381 convoqué pour anathématiser l'erreur des macédoniens n'avait apporté aucune formule précise sur la question discutée ; du moins en ce qui concernait les rapports du Fils et du Saint-Esprit. Cependant, les Pères de Constantinople, réalisant le progrès pressenti dès l'année précédente par Grégoire de Nazianze, donnèrent sur la parfaite et véritable divinité du Saint-Esprit, sur ses droits à l'adoration, sur sa consubstantialité avec le Père et le Fils ainsi que sur sa personnalité distincte, une explication exacte, complétant la doctrine de Nicée : « Nous croyons au Saint-Esprit, Seigneur et vivificateur, qui procède du Père, qui est adoré et glorifié en même temps que le Père et le Fils, qui a parlé par les prophètes. » Tel quel, ce supplément parut suffire aux nécessités du moment et le concile de Chalcédoine en jugea ainsi ; cependant on n'avait couru qu'au plus pressé. On avait paré à l'attaque des pneumatomaques sans paraître se douter que tout n'était pas dit dans cette erreur et qu'il pouvait être sage de fortifier la formule en vue d'erreurs futures. Celles-ci ne pouvaient manquer de tirer parti d'une situation si inférieure et l'insuffisance du symbole nicéo-constantinopolitain sur les rapports du Fils et du Saint-Esprit devait plus tard alimenter d'ardentes controverses. Il suffit d'un mot pour évoquer tout ce passé de luttes et de schismes nés d'une omission, le *Filioque*. (H. L.)

Digitized by Google

LIVRE HUITIÈME

[34] DU DEUXIÈME AU TROISIÈME CONCILE ŒCUMÉNIQUE

---

101. Conciles à Aquilée et à Milan en 381 [1].

Un concile fut tenu à Aquilée, en 381. Deux évêques d'Illyrie, Pallade et Secundien, dont on ignore les sièges épiscopaux, refu-

1. Cette date est discutée. Pour le mois de septembre 381, C. H. Turner, *Chronicle,* dans *The Journal of theological Studies*, 1901, t. II, p. 151 ; F. Kauffmann, *Texte und Untersuchungen*, in-8, Strassburg, 1899 ; Puller, *Primitive saints and the See of Rome*, 3e édit., p. 514-515 ; Baunard, *Histoire de saint Ambroise*, in-8, Paris, 1872, p. 230 ; Tillemont, *Mém. hist. ecclés.*, in-4, Paris, 1705. t. x, p. 737, 741 : « Que le concile d'Aquilée commença le 3 de septembre, » tandis que Rade, *Damasus, Bischof von Rom.*, in-8, Freiburg, 1882, p. 63 sq., note 3, propose le mois de septembre 380 ; M. Ihm, *Studia Ambrosiana*, in-8, Leipzig, 1889, p. 41-42, fin de 381 ou commencement de 382 ; G. Goyau, *Chronologie de l'empire romain*, in-12, Paris, 1891, p. 572, juin et juillet ; enfin Loofs, le printemps de 381. Malgré les actes qui, dans Mansi, *op. cit.*, t. III, col. 599-624, portent la date du 5 septembre, ce serait une erreur de mois ; d'après Rade, une erreur de consuls. La synodale *Quamlibet* dans Mansi, t. III, col. 623 sq., devrait être forcément antérieure à une autre synodale, celle de Milan (?) de l'été de 381 « *Sanctum* » dans Mansi, *op. cit.*, t. III, col. 631 sq. Baronius, *Annales*, 1591, ad ann. 380, n. 19 ; ad ann. 381, n. 81-96 ; Pagi, *Critica*, 1689, ad ann. 381, n. 13 ; *Conc. regia*, 1644, t. III, col. 386 ; Labbe, *Concilia*, 1671, t. II, col. 978-1001, 1809 ; Sirmond, *Opera varia*, 1696, t. I, col. 741-746 ; Tillemont, *Mém. hist. ecclés.*, in-4, Paris, 1705, t. x, p. 126-140, 737-742 ; Hardouin, *Coll. concil.*, t. I, col. 825 ; Coleti, *Concilia*, t. II, col. 1163 ; Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. III, col. 599 ; Fuchs, *Biblioth. d. Kirchenversamml.*, t. II, p. 432 sq., donne une traduction allemande des actes. Chifflet, *Vindiciæ oper. Vigilii Thaps.*, p. 37, a soutenu l'inauthenticité des actes du concile ; les bénédictins de saint Maur et Fuchs, *op. cit.*, p. 433, l'ont réfuté. G. Waitz, *Ueber das Leben und die Lehre des Ulfila. Bruchstücke eines ungedruckten Werkes aus dem Ende des IV. Jahrhunderts*, in-4, Hannover, 1840, manuscrit d'Auxence, disciple d'Ulfilas, découvert à la Bibliothèque du Louvre. Ce fragment complète utilement les actes du concile. On y relève,

Digitized by Google

saient de s'avouer ariens, quoique accusés d'hérésie par les évêques de l'Occident. En 378 ou au commencement de 379, ces deux évêques demandèrent à Gratien, alors seul empereur, de soumettre leur cause à un concile général. Ils escomptaient l'assistance des nombreux évêques d'Orient imbus d'arianisme. Gratien s'y montra d'abord favorable ; mais, sur les observations de saint Ambroise de Milan, il changea de sentiment et n'autorisa qu'un synode des évêques voisins à Aquilée [1], tous les autres évêques, et en particulier les orientaux reçurent défense d'y paraître. Trente-deux évêques venus des différentes contrées de l'Occident, de l'Italie, de la Pannonie, des Gaules et de l'Afrique se réunirent donc à Aquilée, pendant l'été de 381. Quelques-uns de ces évêques représentaient des provinces entières. Seules l'Espagne et Rome n'étaient pas représentées. Rome n'avait envoyé personne parce que, ainsi que nous l'avons vu, Ursin tenait en échec le pape Damase. Les Pères les plus célèbres du concile étaient saint Valérien d'Aquilée, président, et saint Ambroise qui fut l'âme et le membre le plus actif de l'assemblée. Abundance évêque de Trente, Théodore d'Octodurum, l'apôtre du Valais, et Philastre, le célèbre évêque de Brescia, assistaient au concile [2]. [35]

Le mois d'août se passa en pourparlers amicaux avec Pallade et Secundien ; les deux évêques furent assez habiles pour dissimuler leurs erreurs, et, le 3 septembre 381, s'ouvrit le concile, c'est-à-dire

entre les questions posées par Ambroise et les réponses des évêques accusés, des notes très malveillantes contre l'évêque de Milan, rédigées par un contemporain, évidemment arien, qu'on croit être un évêque du nom de Maximin. (H. L.)

1. « Désireux de voir au plus tôt tous les prêtres d'accord sur la doctrine chrétienne, nous avions primitivement ordonné la réunion de tous les évêques de notre empire d'Occident à Aquilée. Mais Ambroise que son mérite et la grâce de Dieu ont rendu si illustre sur le siège de Milan, nous a fait observer qu'une si grande assemblée n'était pas nécessaire lorsqu'il ne s'agissait que d'une cause locale, et qu'il suffisait de convoquer les évêques italiens des villes voisines. Nous avons donc dispensé de la fatigue du voyage les hommes vénérables que leur grand âge, l'épuisement de leurs forces ou une honorable pauvreté, empêchent de sortir de leurs diocèses et d'entreprendre un long voyage. » (H. L.)

2. Parmi les évêques présents au concile, Anemius de Sirmium, Sabin de Plaisance, Héliodore d'Altino, Exupérance de Tortone, Eusèbe de Bologne, Bassien de Lodi, Constance d'Orange, Procule de Marseille, Domnus de Grenoble, Amance de Nice, Juste de Lyon qui, le concile terminé, ne rejoignit pas son siège épiscopal, mais se rendit en Egypte pour y embrasser la profession monastique. (H. L.)

Digitized by Google

que l'on passa à la rédaction des procès-verbaux officiels. Sur la demande de saint Ambroise, principal orateur des orthodoxes, on lut la lettre d'Arius à Alexandre, évêque d'Alexandrie, et on demanda à Pallade s'il s'associait, oui ou non, à ces blasphèmes contre le Fils. Pallade répondit évasivement et se plaignit de l'obstacle apporté par Ambroise à la réunion d'un concile général dont il réitéra la demande. Il chercha de nouveaux faux-fuyants et se refusa à jeter l'anathème avec les autres évêques sur les principaux points de l'arianisme. Secundien et le prêtre Attale, qui partageait les opinions des deux évêques, imitèrent la tactique de Pallade ; ils demandèrent l'ajournement du concile jusqu'à la réunion d'un concile général auquel prendraient part même les laïques. Mais, sur la proposition d'Ambroise, le jour même, à une heure de l'après-midi, le concile anathématisa et déposa Pallade, Secundien et Attale, et publia cette résolution
[36] dans une lettre encyclique adressée à tous les évêques de l'Occident [1]. Le concile écrivit aux empereurs Gratien, Valentinien II et Théodose pour leur faire connaître ce qui s'était passé, et faire appel au bras séculier en vue d'obtenir la déposition des évêques condamnés et la remise de leurs sièges à des évêques orthodoxes. Le concile réclamait l'interdiction à Julianus Valens (peut-être Valens l'évêque de Mursa), le maître d'Attale, de courir de ville en ville ; enfin, la défense aux photiniens de continuer leurs réunions à Sirmium. Une troisième lettre du concile demandait aux empereurs, et en particulier à Gratien qui possédait Rome dans ses États, de n'ajouter point foi aux prétentions de l'antipape Ursin, et à ses calomnies contre le pape Damase [2]. Enfin, dans une quatrième lettre également adressée

1. L'exemplaire de cette lettre destiné aux évêques des Gaules nous a été conservé par Vigile de Tapsus. Elle a été imprimée dans Mansi, *op. cit.*, t. III, col. 615, et dans saint Ambroise, *Epist.*, IX, ed. Venet, t. III, p. 844.

2. « Religieux empereurs, aucun point n'a fixé davantage notre attention, ni ému plus douloureusement notre cœur, qu'une situation qui compromet la paix de l'Église universelle. Loin de nous, sans doute, de penser que vous puissiez tomber dans les pièges d'Ursin. Mais les flatteries de ce fourbe pouvant surprendre votre bonne foi, il devient nécessaire de démasquer le passé et d'éclairer l'avenir. Car pour peu qu'une issue soit ouverte à son audace, sait-on à quels excès un tel homme peut se porter ! Après avoir été condamné tant de fois comme perturbateur, voici néanmoins qu'il relève la tête, comme si nous pouvions oublier ce qu'il est. Nous ne pouvons nous y méprendre, nous qui savons quelles furent ses intelligences avec le parti arien, lorsque, dans la société de Julianus Valens, il portait le trouble dans l'Église de Milan, allant tantôt frapper à la porte des synagogues, tantôt des maisons ariennes et y

Digitized by Google

aux empereurs, le concile plaidait la cause de Paulin d'Antioche et de Timothée d'Alexandrie contre lequel un nouveau parti s'était formé ; il demandait en outre que les empereurs réunissent à Alexandrie un grand concile qui mît fin aux divisions survenues entre les orthodoxes [1].

Naturellement Pallade et ses partisans furent peu satisfaits du résultat obtenu. Ils se plaignirent de la violation des usages protocolaires, accusèrent Ambroise, protestèrent contre ceux qui les assimilaient aux ariens et réclamèrent la réunion d'un nouveau concile à Rome.

Nous possédons deux lettres écrites à l'empereur Théodose par un concile d'Italie, qui pourrait être le concile d'Aquilée dont nous venons de parler ; il paraît cependant plus probable qu'elles proviennent d'un autre concile tenu à Milan, peu de temps après celui d'Aquilée. Le fait de la présidence de saint Ambroise a donné lieu de supposer que ce concile s'était tenu à Milan. Dans la première lettre, le concile expose les motifs des Latins pour demander à Aquilée la convocation d'un grand concile dans le but d'extirper les schismes (en particulier le schisme mélétien), et de faire enquête sur les erreurs d'Apollinaire, dans laquelle les apollinaristes eux-mêmes seraient entendus [2]. Dans la seconde lettre adressée aux mêmes [37]

tenant des réunions, y promettant son appui, et, sans oser se produire dans leurs assemblées, leur apprenant à jeter le désordre dans l'Église. Ah ! si le malheur sacré d'un pontife persécuté ne peut vous émouvoir, ne serez-vous pas touchés de la prière unanime de tous vos prêtres réunis ? Nous conjurons votre Clémence de ne pas laisser dans ce trouble l'Église de Rome, l'Église-mère de tout l'univers romain, et avec elle, la foi très sainte des apôtres. Car c'est de Rome, c'est de cette source que découlent sur le monde entier les droits de la communion sacrée. Otez au méchant le moyen de propager le mal. Ecoutez la prière de tout le peuple de Rome divisé et incertain ; écoutez la prière des prêtres réunis pour vous supplier de leur rendre la sécurité en tenant éloigné un homme dangereux. Si vous rendez à l'Église cet immense service, nous n'aurons plus qu'à rendre des actions de grâces infinies au Père tout-puissant et à son Fils Jésus, Seigneur Dieu comme lui. » (H. L.)

1. Hardouin, *Coll. concil.*, t. I, col. 835 ; Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. III, col. 615, 621, 623.

2. Cette demande de convocation d'un concile à Rome se justifiait par la nécessité d'extirper les schismes d'Antioche et de Constantinople. On devait s'y occuper en outre de ceux qui s'efforçaient de répandre dans l'Église une doctrine qu'on prétendait être celle d'Apollinaire (Mansi, *op. cit.*, t. III, col 630). Cet acte de saint Ambroise semble indiquer le souci de ménager l'hérésiarque en raison de ses services passés dans la querelle trinitaire. En 382, il apporte la même délicatesse, il évite de nommer personnellement Apollinaire. Après

Digitized by Google

empereurs, le concile se plaint de l'élévation d'un nouvel évêque sur le siège d'Antioche, après la mort de Mélèce, au lieu de la confirmation des droits de l'évêque Paulin. Cette mesure avait été prise sur la proposition de Nectaire de Constantinople, qui n'était pas évêque légitime, puisque le siège épiscopal de Constantinople appartenait à Maxime (le Cynique); Grégoire de Nazianze avait été établi évêque de Contantinople en violation des canons, et tout cela était l'œuvre de ceux qui avaient empêché la réunion d'un concile général. C'était une allusion aux évêques orientaux, présents au IIe concile général, car on prétendait que, malgré leurs invitations à tous les évêques, les membres de ce concile n'avaient tenu qu'un concile particulier de l'Église grecque. La lettre se terminait en demandant la réintégration de Maxime sur le siège de Constantinople, et la réunion à Rome d'un concile général composé des évêques de l'Orient et de l'Occident [1].

102. Conciles de Constantinople et de Rome en 382.

A peine le IIe concile œcuménique était-il terminé que, conformément au désir exprimé par le concile d'Aquilée, Théodose convoqua les évêques de son empire à un nouveau concile, non à Alexandrie, suivant la demande des Latins, mais à Constantinople. L'empereur fit inviter deux fois à ce concile Grégoire de Nazianze qui s'en excusa sur son état maladif et sur son expérience de ces sortes de réunions qui ne lui permettait pas d'en attendre aucun résultat utile [2]. Au

avoir lu un passage d'un de ses écrits, il ajoute : *Quod ideo posui, ut ex scriptis nomen deprehendatur auctoris.* Quant à Maxime, il avait probablement défendu l'Apollinarisme lors de son voyage en Occident. C'est ce qui aura déterminé le concile à réclamer le jugement des dissidents en présence des parties afin que, dans la suite, il ne leur fût plus possible de soutenir qu'ils partageaient la foi commune et de conserver leurs dignités ecclésiastiques sous prétexte d'avoir été condamnés sans être entendus. (H. L.)

1. Ces deux lettres se trouvent dans saint Ambroise, *Epist.*, XIII, XIV, *P. L.*, t. XVI, col. 990, 993 ; dans Mansi, *op. cit.*, t. III, col. 630 sq., Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 844 sq. Elles ont été traduites en allemand par Fuchs, *op. cit.*, p. 460.

2. Saint Grégoire de Nazianze, *Epist.*, CXXX (alias LV), *P. G.*, t. XXXVII, col. 225. Baronius, *Annales*, ad ann. 382, n. 9-16 ; *Coll. regia*, t. III, col. 421 ; Labbe, *Concilia*, t. II, col. 1014-1015 ; Coleti, *Concilia*, t. II, col. 1021, 1203 ; Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. III, col. 643. (H. L.)


Digitized by Google

commencement de l'été de 382, les Pères du II[e] concile général se retrouvèrent à Constantinople. Ils y reçurent une lettre du concile de Milan les invitant à se rendre au concile général qui devait se célébrer à Rome. Ils n'en firent rien, et pour deux motifs, qu'ils [38] exposèrent dans leurs lettres synodales : 1° ils ne s'étaient préparés que pour un voyage assez court ; 2° ils n'étaient fondés de pouvoir de leurs collègues que pour le concile de Constantinople [1]. Il ne leur était pas possible, en effet, dans le court espace de temps dont ils disposaient, de solliciter de nouveaux pouvoirs et de se préparer à un si long voyage. Les évêques restèrent donc à Constantinople et trois d'entre eux, Cyriaque, Eusèbe et Priscien, écrivirent au pape Damase, à l'évêque Ambroise et aux autres évêques réunis en concile à Rome pour protester de leur amitié et de la conformité de leur foi. Ils se plaignent d'abord dans cette lettre des nombreuses persécutions qu'eux et leurs Églises ont eu à supporter récemment sous le règne de l'empereur Valens. Des temps meilleurs semblent s'annoncer où il leur sera peut-être possible de s'absenter de leurs sièges épiscopaux, mais pour le moment la troupe des loups (les ariens) reste menaçante. Ils s'excusent donc de ne pouvoir se rendre au concile romain et affirment leur attachement à la foi de Nicée qui est la plus ancienne et s'enchaîne avec le saint baptême (πρεσβυτάτην οὖσαν καὶ ἀκόλουθον τῷ βαπτίσματις). Cette foi « nous apprend à croire au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit, par conséquent à une seule et même divinité, puissance et nature du Père, du Fils et du Saint-Esprit, à une dignité égale et à une puissance également éternelle en trois hypostases absolument parfaites ou en trois Personnes parfaites. En sorte que ni l'hérésie de Sabellius qui mélange les hypostases, c'est-à-dire qui ne tient pas compte des particularités, ne peut être admise, ni le blasphème des eunoméens, des ariens et des pneumatomaques ne peut être conservé avec quelque raison, lui qui divise l'Être, la Nature et la Divinité, et à la Nature incréée, égale en nature et également éternelle, veut ajouter une autre nature, née dans la suite ou créée ou étrange (ἑτερουσίου). » L'importance de cette profession de foi, qu'on a souvent et à tort attribuée au II[e] concile œcuménique, consiste en ce que bien qu'émanant de l'Église orientale seule, elle permet de constater l'accord dogmatique de toutes les Églises du monde ; aussi croyons-nous utile d'en

1. Théodoret, *Hist. eccles.*, l. V, c. IX, *P. G.*, t. LXXXII, col. 1212 sq ; Hardouin, *Coll. concil.*, t. I, col. 822 ; Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. III, col. 582 ; Fuchs, *Biblioth. d. Kirchenversamml.*, p. 424 sq. (trad. allem.)

Digitized by Google

[39] publier le texte grec original : « Διδάσκουσαν ἡμᾶς πιστεύειν εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος. δηλα δὴ θεότητός τε καὶ δυνάμεως καὶ οὐσίας μιᾶς τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγιου πνεύματος πιστευομένης, ὁμοτίμου τε τῆς ἀξίας, καὶ συναϊδίου της βασιλείας, ἐν τρισὶ τε λειοτάταις ὑποστάσεσιν, ἤτουν τρισὶ τελείοις προσώποις ὡς μήτε τὴν Σαβελλίου νόσον χώραν λαβεῖν, συγχεομένων τῶν ὑποστάσεων, ἤγουν τῶν ἰδιοτήτων ἀναιρουμένων· μήτε μὲν τὴν τῶν Ἐυνομιανῶν καὶ Ἀρειανῶν καὶ Πνευματομάχων τὴν βλασφημίαν ἰσχύειν, τῆς οὐσίας ἢ τῆς φύσεως ἢ τῆς θεότητος τεμνομένης, καὶ τῇ ἀκτίστῳ καὶ ὁμοουσίῳ καὶ συναϊδίῳ τριάδε μεταγενεστέρας τινὸς ἢ κτιστῆς ἢ ἑτερουσίου φύσεως ἐπαγομένης. » Cette profession de foi se prononce de même sur l'Incarnation avec beaucoup de force et de justesse : « Nous conservons aussi intégralement la doctrine de l'Incarnation de Notre-Seigneur, admettant que l'économie de la chair n'est ni séparée de l'âme ni séparée de l'intelligence ou imparfaite, reconnaissant le *Logos* de Dieu parfait de toute éternité et devenu dans les derniers temps homme parfait pour l'amour de notre salut. — Καὶ τὸν τῆς ἐνανθρωπήσεως δὲ τοῦ κυρίου λόγον ἀδιάστροφον σώζομεν, οὔτε ἄψυχον οὔτε ἄνουν ἢ ἀτελῆ τῆς σαρκὸς οἰκονομίαν παπαδεχόμενοι· ὅλον δὲ εἰδότες τέλειον μὲν ὄντα πρὸ αἰώνων Θεοῦ λόγον, τέλειον δὲ ἄνθρωπον ἐπ' ἐσχατῶν τῶν ἡμερῶν διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν γενόμενον. » Les Pères grecs ajoutent que sur cette question les Latins pourraient trouver des détails plus explicites dans le *Tomus* du concile d'Antioche de 378 et dans le *Tomus* terminé l'année précédente au concile général de Constantinople (381). Enfin ils cherchent à s'autoriser des canons de Nicée [1], pour justifier l'élévation de Nectaire sur le siège de Constantinople, et celle de Flavien sur celui d'Antioche. Ils terminent en disant qu'ils reconnaissent saint Cyrille en qualité d'évêque de Jérusalem, et en exhortant les Occidentaux à
[40] s'entendre avec eux [2]. Enfin, le concile a promulgué au moins deux

1. On ne s'accorde pas sur la question de savoir si le concile avait en vue le 4e canon de Nicée ou le 6e canon de Sardique qu'il aurait confondu avec un canon de Nicée.

2. Baronius, *Annales*, ad. ann. 382, n. 1-4, 9-23 ; Labbe, *Concilia*, t. II, col. 1013-1014 ; Hardouin, *Coll. concil.*, t. I, index ; Coleti, *Concilia*, t. II, col. 1073 ; Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. III, col. 640 ; C. H. Turner, *The roman Council under Damasus, a. d. 382*, dans *The Journal of theological Studies*, 1900, t. I, p. 554-560. Ce dernier travail contient le texte de ce qui nous reste du concile d'après l'appareil critique des plus anciens manuscrits, notamment le manuscrit de Freisingen. L'authenticité du *Decretum Damasi* a été singulièrement embrouillée par la réédition qui en fut faite sous les papes Gélase et Hormisdas, avec addition d'une liste des livres apocryphes.

Digitized by Google

canons qui, plus tard, ont été par erreur attribués au IIe concile œcuménique. Nous les avons déjà donnés et commentés sous les titres des 5e et 6e canons du IIe concile œcuménique.

On ne saurait toutefois trop s'étonner que ce qui concerne Damase ait été traité comme une chose négligeable par un bon nombre d'écrivains qui ne se sont pas occupés d'adopter la distinction introduite par le ms. du Vatican, celui de la Vallicellane et les éditions de Arevalo (1794) et Thiel (1866). C'est ainsi que Westcott, *History of the Canon*, 1881, p. 439, 571, présente la liste carthaginoise de l'année 397 comme la plus ancienne liste conciliaire en Occident, alors que celle de Damase est de quinze ans antérieure d'après la chronologie de F. W. Puller, *The primitive Saints and the See of Rome*, in-8, London, 1894. L'authenticité de ce qui nous est parvenu est acceptée par A. Thiel, par Fr. Maassen, *Geschichte der Quellen und der Literatur des canonischen Rechts im Abendlande*, in-8, Gratz, 1870, p. 239, 463, et par Th. Zahn, *Geschichte des neutestamentlichen Kanons*, in-8, Erlangen, t. II, part. 1, p. 261-263. La mention des IIe et IIIe épîtres de saint Jean laisse entrevoir l'influence de saint Jérôme dont on connaît la présence au concile de 382. La désignation du livre de Jérémie — *cum Cinoth id est Lamentationibus suis.* — semble provenir de la même source, ces termes se retrouvent tels quels dans le *Prologus Galeatus*. Le texte critique, établi par M. C. H. Turner, se fonde sur les manuscrits suivants : Munich, lat. *6243* fol. 1 *a* ; Paris, lat. *3837* fol. 169 *b* ; Vatican *5845* fol. 194 *a* ; Vallicellane, *A. 5*, fol. 238 *b*. Les mss. de Munich et du Vatican datent de la fin du VIIIe siècle ; le ms. de Paris du début du IXe s. et le ms. de la Vallicellane du IXe siècle. Les éditions mises à profit sont : Eusèb. Amort, *Elementa juris canonici*, Ferrare, 1763, t. I, part. 2, n. LXII, qui a suivi le texte, du ms. de Munich *5508* issu ou collatéral du ms. *6243* ; Cælii Sedulii *Opera omnia*, edit. F. Arevalo, Romæ, 1794, appendix v, p. 400, qui a suivi le texte du ms. Vatican *349* annoté à l'aide du ms. *5845* ; A. Thiel, *De decretali Gelasii papæ, de recipiendis et non recipiendis libris et Damasi concilio romano, de explanatione fidei et canone Scripturæ Sanctæ*, gr. in-4, Braunsberg, 1866, p. 20-22, qui a étudié un grand nombre de manuscrits dont il omet de donner l'*apparatus*. Le texte établi par lui se rapproche de celui du ms. Paris, lat. 3837. Nous donnons ici le texte tel qu'il est établi par C. H. Turner, *loc. cit.*, p. 556 sq.

Incipit concilium urbis Romæ sub Damaso papa de explanatione fidei. — Dictum est. Prius agendum est de Spiritu septiformi qui in Christo requiescit : Spiritus sapientiæ : « Christus Dei virtus et Dei sapientia » (I. Cor., I, 24); Spiritus intellectus : « Intellectum dabo tibi et instruam te in via in qua ingredieris » (Ps. XXXI, 8) ; Spiritus consilii : « Et vocabitur nomen ejus magni consilii angelus » (Is. IX, 6) ; Spiritus virtutis : ut supra « Dei virtus et Dei sapientia » (I Cor., I, 24) : Spiritus scientiæ : « Propter eminentiam Christi scientiæ Jesu » apostoli (Phil., III, 8) ; Spiritus veritatis : « Ego via et vita et veritas » (Joh., XIV, 6); Spiritus timoris [Dei] : « Initium sapientiæ timor domini » (Ps. CX, 10 ; Prov., IX, 10). Multiformis autem nominum Christi dispensatio ; Dominus quia spiritus ; Verbum, quia Deus ; Filius, quia unigenitus ex patre ; homo, quia natus ex virgine ; sacerdos, quia se obtulit holocaustum ; pastor, quia custos ; vermis, quia resurrexit ; mons, quia fortis ; via, quia rectus per ipsum

Digitized by Google

Le concile romain auquel les évêques orientaux avaient été invités par la lettre synodale que nous venons d'analyser, était le cinquième tenu sous le pape Damase. Outre ce pape, il compta parmi ses mem-

ingressus in vitam ; agnus, quia passus est ; lapis angularis, quia instructio ; magister, quia ostensor vitæ ; sol, quia inluminator ; verus, quia a patre ; vita, quia creator ; panis, quia caro ; Samaritanus, quia custos et misericors ; Christus, quia unctus ; Jesus, quia salvator ; Deus, quia ex Deo ; angelus, quia missus ; sponsus, quia mediator ; vitis, quia sanguine ipsius redempti sumus ; leo, quia rex ; petra, quia firmamentum ; flos, quia electus ; propheta, quia futura revelavit, Spiritus enim sanctus non est patris tantummodo aut filii, tantummodo spiritus, sed patris et filii spiritus ; scriptum est enim : « Si quis dilexerit mundum, non est spiritus patris in illo (I, Joan., II, 15) » ; item scriptum est : « Quisquis autem spiritum Christi non habet hic non est eius (Rom., VIII, 9) ; » nominato ita patre et filio intelligitur spiritus sanctus de quo ipse filius in evangelio dicit quia spiritus sanctus « a patre procedit » (Joan., XV, 26), et « de meo accipiet et adnuntiabit vobis. » (Joan., XVI, 14.) — *Item dictum est.* Nunc vero de scripturis divinis agendum est quid universalis catholica recipiat ecclesia et quid vitare debeat. Incipit ordo veteris testamenti. Genesis liber I, Exodus liber I, Leviticus liber I, Numeri liber I, Deuteronomium liber I, Jesu Nave liber I, Judicum liber I, Ruth liber I, Regum libri IV, Paralypomenon libri II, Psalmi CL liber I, Salomonis libri III, Proverbia liber I, Ecclesiastes liber I, Cantica canticorum liber I, Item Sapientia liber I, Ecclesiasticus liber I, Item ordo prophetarum, Esaiæ liber I, Hieremiæ liber I, cum Cinoth id est lamentationibus suis, Ezechiel liber I, Danihel liber I, Oseæ liber I, Amos liber I, Micheæ liber I, Johel liber I, Abdiæ liber I, Jonæ liber I, Naum liber I, Ambacum liber I, Sophoniæ liber I, Aggei liber I, Zachariæ liber I, Malacihel liber I. Item ordo storiarum Job liber I, Tobiæ liber I, Esdræ libri II, Hester liber I, Judit liber I, Machabeorum libri II, Item ordo scripturarum novi et æterni testamenti quem sancta et catholica suscipit Ecclesia : Evangeliorum, secundum Matheum liber I, secundum Marcum liber I, secundum Lucam liber I, secundum Johannem liber I, Epistulæ Pauli [apostoli] numero XIII, ad Romanos I, ad Corinthios II, ad Ephesios I, ad Thesalonicenses II, ad Galatas I, ad Philippenses I, ad Colosenses I, ad Timotheum II, ad Titum I, ad Filimonem I, ad Hebreos I, Item apocalypsis Johannis liber I. Et actus apostolorum liber I. Item epistulæ canonicæ numero VII. Petri apostoli epistulæ II. Jacobi apostoli epistula I. Johannis apostoli epistula I, alterius Johannis presbyteri epistulæ II. Judæ zelotis apostoli epistula I. Explicit canon novi testamenti. — *Item dictum est.* Post has omnes propheticas et evangelicas adque apostolicas quas superius deprompsimus scripturas, quibus Ecclesia catholica per gratiam Dei fundata est, etiam illud intimandum putavimus quod quamvis universæ per orbem catholicæ diffusæ Ecclesiæ unus thalamus Christi sit, sancta tamen Romana ecclesia nullis synodicis constitutis ceteris ecclesiis prælata est sed evangelica voce domini et salvatoris nostri primatum obtenuit : « Tu es Petrus, inquiens et super hanc petram ædificabo Ecclesiam meam et portæ inferi non prævalebunt adversus eam, et tibi dabo claves regni cælorum et quæcumque ligaveris super terram erunt ligata et in cælo et quæcumque solveris super ter-

Digitized by Google

bres saint Ambroise de Milan, Britton (de Trèves ?) Ascole de Thessalonique, Anémius de Sirmium, Basile dont le siège épiscopal est inconnu, et plusieurs autres évêques notables. Il fut en outre honoré de la présence de saint Jérôme, de saint Épiphane, évêque de Salamis dans l'île de Chypre, de Paulin d'Antioche [1], et des trois représen-

ram erunt soluta in cælo. Addita est etiam societas beatissimi Pauli apostoli vas electionis, qui non diverso sicut heresei garriunt sed uno tempore uno eodemque die gloriosa morte cum Petro in urbe Roma sub Cæsare Nerone agonizans coronatus est et pariter supradictam sanctam Romanam Ecclesiam Christo domino consecrarunt aliisque omnibus urbibus in universo mundo sua præsentia adque venerando triumpho prætulerunt. Est ergo prima Petri apostoli sedis Romanæ Ecclesiæ non habens maculam nec rugam nec aliquid ejusmodi. Secunda autem sedis apud Alexandriam beati Petri nomine a Marco ejus discipulo atque evangelista consecrata est, ipseque in Ægypto directus a Petro apostolo verbum veritatis prædicavit et gloriosum consummavit martyrium. Tertia vero sedis apud Anthiociam beatissimi apostoli Petri habetur honorabilis, eo quod illic primus quam Romæ venisset habitavit et illic primum nomen christianorum novelle gentis exortum est. » (H. L.)

1. Paulin d'Antioche qui avait assisté au concile avec saint Jérôme et saint Épiphane, rentra dans son diocèse. En passant à Thessalonique il reçut de Damase cette profession de foi dans laquelle les erreurs trinitaires et christologiques sont condamnées en vingt-quatre anathèmes. Le septième concerne l'apollinarisme : *Anathematizamus eos, qui pro hominis anima rationabili et intelligibili dicunt Dei Verbum in humana carne versatum, quum ipse Filius sit Verbum Dei et non pro anima rationabili et intelligibili in suo corpore fuerit, sed nostram, id est rationabilem et intelligibilem sine peccato animam susceperit atque salvaverit.* Damase, *Epist. ad Paulinum Antiochenæ urbis episcopum*, *Codex canonum et constitutionum Ecclesiæ Romanæ*, dans S. Leonis, *Opera*, édit. Quesnel, t. II, c. LV ; édit. Ballerini, t. III, p. 399 ; dans Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. III, col. 481 sq. ; Walch, *Bibl. symbol. vet.*, p. 181 sq. ; A. Hahn, *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln*, in-8, Breslau, 1897, p. 271, n. 199. Il existe une traduction grecque dans Théodoret, *Hist. eccles.*, l. V, c. XI, *P. G.*, t. LXXXII, col. 1221 : Ὁμολαγὶα τῆς καθολικῆς πίστεως, ἣν ὁ πάπας Δάμασος ἀπέστειλε πρὸς Παυλῖνον ἐν τῇ Μακεδονίᾳ, ὅς ἐγένετο ἐν Θεσσαλονίκῃ. Trad. lat. des anathèmes d'après Théodoret dans Epiphane le Scolastique, *Historia tripartita*, l. IX, c. XVI : *Statuta Sedis apostolicæ contra diversas hæreses*, dans Mansi, *op. cit.*, t. III, col. 486 sq. ; Rade, *Damasus, Bischof von Rom*, p. 131-133, pense que Paulin reçut cette profession de foi après le concile romain de 381, devant lequel Maxime le Cynique était venu se justifier. La raison qu'il donne pour rejeter l'avis de Valois, suivant lequel Paulin aurait reçu cette profession lors du concile de 382, pendant le voyage de retour, ne paraît pas suffisante à G. Voisin, *L'apollinarisme*, p. 99, note 1. Le fait que Paulin avait assisté au concile réuni à propos de l'apollinarisme, n'empêche nullement que Damase ait pu songer, peu après son départ, à lui envoyer un formulaire où toutes les hérésies de l'époque étaient condamnées. (H. L.)

Digitized by Google

tants du concile de Constantinople [1]. Les actes de ce concile ne nous sont pas parvenus et nous ne savons que peu de choses à son sujet. Il aurait surtout condamné l'hérésie des apollinaristes [2]. D'après le

1. Voyez la lettre du synode de Constantinople dans Théodoret, *loc. cit.*, et Saint Jérôme, *Epistol.*, LXXXVI, *ad Eustochium*, n. 6. *P. L.*, t. XXII, col. 881.

2. Rufin, *De adulteratione librorum Origenis*, dans le t. V des *Opera* de saint Jérôme, p. 253, ed. bénéd. (Vallarsi et Migne ne l'ont pas inséré). [Nous avons, à plusieurs reprises rencontré l'hérésie apollinariste; voici que nous la voyons condamnée par un concile : il est opportun dès lors d'entrer dans quelques détails à son sujet. Au IVe siècle, l'apollinarisme a déplacé le terrain des luttes religieuses. « Les erreurs ariennes et semi-ariennes occupaient encore exclusivement l'attention des esprits lorsqu'il entreprit de défendre contre la dualité professée par l'école antiochienne la doctrine de l'unité du Christ (360-370) ; puis il soutint à son tour contre l'Église la théorie hérétique de l'union du Verbe à un corps humain privé d'âme raisonnable (374-382). » G. Voisin, *La doctrine trinitaire d'Apollinaire de Laodicée,* dans la *Revue d'hist. ecclés.*, 1901, t. II, p. 33. Apollinaire, né à Laodicée de Syrie entre 300 et 310, professa la rhétorique dans cette ville avant l'année 335, il était alors lecteur. Sous l'évêque Georges (335-361), arien déterminé, Apollinaire fut exclu de la communion. Dès 335, il assiste au concile de Tyr et on le trouve ensuite jusqu'en 361, prenant une part active et souvent prépondérante à tous les synodes tenus par les fractions du parti arien. Apollinaire était alors le porte-drapeau de l'orthodoxie à Laodicée. Son père et lui offrirent, en 345, l'hospitalité à saint Athanase qui mourut sans connaître la chute des défenseurs, jusque-là indéfectibles, de la foi de Nicée. Il est possible qu'Apollinaire ait été exilé de Laodicée ; par un retour de fortune, en 362, lors du concile d'Alexandrie nous constatons qu'Apollinaire est devenu évêque de Laodicée. Il avait été l'élu des orthodoxes contre un certain Pélage soutenu par les semi-ariens : or il arriva que Pélage passait à l'orthodoxie tandis qu'Apollinaire s'en séparait. En 379, Pélage assistait au concile d'Antioche qui condamnait l'apollinarisme. La situation s'était, on le voit, complètement retournée. Pendant toute cette période l'activité intellectuelle d'Apollinaire avait été grande et Philostorge cite son nom parmi ceux des plus illustres défenseurs de la consubstantialité du Verbe. D'après Sozomène, il fut un des premiers à justifier la doctrine orthodoxe touchant le Saint-Esprit. C'est en 362, au concile d'Alexandrie, que l'hérésie apollinariste se fait jour pour la première fois. Une vive discussion s'éleva au sujet de l'Incarnation, elle se termina par une profession de foi dans laquelle le concile fit connaître la doctrine catholique et qui réunit les adhésions des membres des deux parties adverses. Les erreurs dont il s'agissait procédaient de la doctrine apollinariste ; telle est du moins l'opinion de MM. Dræseke, Harnack, Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, in-8, Halle, 1895, p. 161 ; Kattenbusch, *Das apostolische Symbol,* in-8, Leipzig, 1894, t. I, p. 281 ; G. Voisin, *L'apollinarisme. Etude historique, littéraire et dogmatique sur le début des controverses christologiques au IVe siècle*, in-8, Louvain, 1901, p. 41 sq. Le concile émit contre l'apollinarisme naissant les propositions suivantes : « Le Verbe du Seigneur n'est pas venu à la fin des

Digitized by Google

désir du pape Damase, saint Jérôme rédigea une profession de foi,

temps dans un homme saint comme il était venu dans les prophètes, mais le Verbe lui-même s'est fait chair ; étant dans la forme de Dieu, il a pris la forme de l'esclave ; il s'est fait homme pour nous de Marie selon la chair, et a ainsi, en lui-même, parfaitement et entièrement libéré le genre humain du péché, et l'ayant vivifié des morts, l'a introduit dans le royaume des cieux. » D'autre part : « Le Sauveur n'avait pas un corps sans âme, sans sens et sans intelligence. Car il n'était pas possible que le Seigneur s'étant fait homme pour nous, son corps fût sans esprit ; et ce n'est pas seulement le salut du corps, mais aussi celui de l'âme que le Verbe a opéré en lui. » Ce formulaire passera inaperçu pendant un certain temps ; car la controverse inattendue qui y donna lieu dans le concile ne sortira pas sitôt du cercle restreint où elle est née. « Il n'en est pas moins vrai qu'il nous fait connaître la vraie pensée d'Athanase sur le côté humain du Sauveur et nous donne le spectacle d'une assemblée conciliaire, où l'Italie, l'Egypte, l'Asie, tous les pays chrétiens, ont leurs représentants, attestant, lorsque l'occasion s'en présente pour la première fois, que l'intégrité de la nature humaine du Christ est une vérité élémentaire de la doctrine chrétienne » G. Voisin, *L'apollinarisme*, p. 48. Cet incident révèle entre Apollinaire et les antiochiens un germe de dissentiment qui va aller s'aggravant sans cesse. En 363, dans une lettre à Jovien, Apollinaire expose longuement sa doctrine christologique : C'est le Fils de Dieu, dit-il, engendré du Père avant les siècles, qui est né de Marie : τὸν αὐτὸν καὶ οὐκ ἄλλον. S'il n'y a qu'un Fils, il n'y a pas deux natures et c'est pourquoi nous professons une seule nature du Verbe incarné. Ainsi le corps seul constitue à ses yeux l'élément humain du Christ. Il développe cette doctrine dans un traité qui date apparemment de la même époque. Sa préoccupation constante est encore d'affirmer contre les ariens que le Christ est un Dieu fait homme et non pas un homme fait Dieu ou possédant Dieu en lui, car il n'y a en lui qu'un seul être, une seule personne, une seule nature. Dræseke, *Apollinarios von Laodicea, sein Leben und seine Schriften. Nebst einem Anhang : Apollinarii Laodiceni quæ supersunt dogmatica*, in-8, Leipzig, 1892, p. 343. Entre 360 et 370, la polémique entre Apollinaire d'une part, Diodore et Flavien d'autre part, atteint son plus haut degré d'intensité. M. G. Voisin, *op. cit.*, p. 51-68, a étudié de la manière la plus attentive « l'origine de ces controverses et comment Apollinaire fut amené à s'occuper du problème christologique à un moment où l'attention de l'Église se portait encore exclusivement sur le dogme trinitaire. » A partir de 370, les controverses s'étendent de plus en plus. Après être demeuré quelques années à l'état de discussion purement locale, le débat christologique déborde la région d'Antioche et envahit par degrés toutes les provinces d'Orient. Dans plusieurs villes des partis se forment, les fidèles et les évêques prennent l'alarme, font appel à saint Athanase. C'est généralement l'école d'Antioche et celle d'Apollinaire qui sont en présence, mais elles admettent les nuances les plus variées et Apollinaire a fort à faire pour garder sa doctrine à l'abri des aberrations qui menacent de la déformer. Un certain nombre d'erreurs grossières, formellement réprouvées par Apollinaire, ne s'en greffaient pas moins sur son enseignement et on peut dire que, dans une certaine mesure, elles en étaient comme la naturelle production. Dès 377, les spéculations théologiques qui se rattachent à



que devaient signer les apollinaristes à leur rentrée dans l'Église ;

l'apollinarisme envahissent les diverses provinces de l'Orient et ce progrès s'explique aisément par la recrudescence du gnosticisme dans les mêmes régions, entre 370-377. Pendant cette même période, l'apollinarisme devient assez menaçant pour soulever contre lui l'assaut des docteurs qui défendent la foi traditionnelle. Un état-major d'esprits cultivés entourent et secourent Apollinaire. qui contribueront puissamment, sous sa direction, à la diffusion du monophysisme. Il s'en faudra de peu que les provinces d'Orient, de la Cilicie à la Phénicie, ne deviennent la proie de son hérésie. En 374, l'*Ancoratus* de saint Epiphane dénonce l'erreur nouvelle, distincte de l'arianisme ; en 377, le traité du même auteur intitulé *Adversus hæreses*, combattait ouvertement l'hérésie et lui opposait une formule dont on exigeait l'acceptation des catéchumènes suspects. « Le Verbe s'est fait homme, y est-il dit, c'est-à-dire a pris un homme parfait: l'âme, le corps, l'esprit, tout ce qui constitue l'homme, hormis le péché..» Cette arme puissante qu'est un symbole contribua puissamment à enrayer les progrès de l'apollinarisme. On fit grand usage de la formule d'Epiphane, plusieurs autres furent composées à l'aide de celle-ci (Kattenbusch, *Das apostolische Symbol*, t. I, p. 273-319). Epiphane, l'oracle des milieux monastiques et du clergé militant en Chypre et en Palestine, eut ainsi le principal mérite d'avoir arrêté l'expansion de l'hérésie dans ces contrées. Vers le même temps la polémique christologique s'étendit à l'Égypte, et c'est le moment où un changement notable se fit dans les idées de l'hérésiarque. A l'origine, il adhérait à la dichotomie : l'homme se compose d'une âme et d'un corps et en Jésus, le Verbe tient la place de l'âme. Vers 374, Apollinaire professe la trichotomie : l'esprit humain est une substance distincte de l'âme, l'homme se compose de trois éléments. Dans Jésus, le Verbe tient la place de l'esprit humain, mais il s'est uni un corps et une âme animale. En 375, Vital, apollinariste militant, se rendit à Rome et présenta au pape une profession de foi orthodoxe dans les termes qui ne sacrifiaient en aucune façon la théorie apollinariste (*P. G.*, t. LXXVI, col. 1216). Damase approuva. Au retour, Vital s'arrêta à Séleucie, communiqua la profession de foi à Grégoire de Nazianze et recueillit également son adhésion. Damase averti, revint sur son approbation et exigea une profession de foi dans laquelle il était dit : *Confitendus ipsa Sapientia, Sermo, Filius Dei humanum suscepisse, corpus, animam, sensum, id est integrum Adam, et ut expressius dicam, totum veterem nostrum sine peccato hominem* (Mansi, *op. cit.*, t. III, col. 425). Vital refusa de souscrire et Apollinaire le mit à la tête de ses partisans à Antioche. Épiphane accourut à Antioche dès 376 dans l'intention de rétablir la concorde, il se heurta à l'obstination de Vital. A ce moment Apollinaire prit fait et cause contre Épiphane de Salamine et Paulin d'Antioche, donna la dignité épiscopale à plusieurs de ses partisans et jeta la division dans l'Orient. Si Apollinaire étendait sans cesse son parti, il multipliait aussi ses adversaires et rompait toute relation avec les évêques orthodoxes. En 377, survient la condamnation prononcée par le concile de Rome, et saint Basile consent à prendre parti pour s'unir aux évêques qui ont rompu la communion avec Apollinaire qui, dit-il, doué d'une grande facilité d'écrire, a rempli le monde de ses ouvrages. « Il traite la théologie en se basant sur des arguments humains et non sur l'Écriture, enseigne des fables sur la résurrection, un

Digitized by Google

dans cette profession de foi, le Christ était appelé *Homo Dominicus* [1].

retour au culte légal, à la circoncision, au sabbat..... Son enseignement sur la christologie a jeté un tel trouble dans les Églises, que quelques-uns, à la vérité, ont conservé l'ancienne foi chrétienne, mais un grand nombre, amis des nouveautés, se livrent à des recherches passionnées sur l'Incarnation. » Tels sont les chefs d'accusation qui décidèrent le pape à intervenir. Jusqu'alors Apollinaire et Vital n'avaient pas été nommément condamnés. En 377, nous venons de le dire, le pape déposa Apollinaire et ses partisans (Mansi, *op. cit.*, t. III, col. 427). et condamna la doctrine « qui attribue au Fils de l'homme une humanité imparfaite, de même que les ariens attribuent au Fils de Dieu une divinité imparfaite. » Le Christ a sauvé tout l'homme et s'est uni à ce qu'il est venu sauver, il a donc pris l'homme tout entier (Mansi, *op. cit.*, t. III. col. 461). La sentence de Rome fut confirmée en 378 à Alexandrie, en 379 à Antioche, en 381 à Constantinople. Cependant, malgré ces condamnations et à cause du trouble provoqué par la politique religieuse de Valens, les évêques apollinaristes déposés se maintinrent sur leurs sièges épiscopaux. Aux conciles on opposa des conciliabules. Les apollinaristes tinrent une réunion de ce genre à Antioche ou à Laodicée, vers 378-379 (*P. G.*, t. XXXVII, col. 1071 ; Dræseke, *op. cit.*, p. 49 ; G. Voisin, *op. cit.*, p. 94). En 382, les apollinaristes de Nazianze se vantèrent d'avoir été reçus par un concile d'Occident qui les avait d'abord condamnés. L'histoire n'a pas gardé le moindre vestige d'un concile où cette réconciliation se serait opérée. Grégoire de Nazianze en doutait si fort qu'il réclamait une lettre de communion certifiant de cette réunion à l'Eglise. Dræseke, *Theologische Studien und Kritiken*, 1892, p. 494-495, croit que ces apollinaristes étaient de bonne foi et se croyaient réconciliés par le concile romain de 382, parce que dans les Anathèmes de Damase, que Dræseke rattache à ce concile, la thèse antiochienne, opposée à celle d'Apollinaire, est expressément condamnée. Mais cette hypothèse ne paraît pas plausible pour cette raison que, dans l'Anathème suivant, l'apollinarisme est non moins expressément condamné. D'après G. Voisin, *op. cit.*, p. 96, note 1, si quelque chose pouvait occasionner cette erreur des apollinaristes de Nazianze, c'est plutôt le fait que le concile réuni à Milan, en 381, par saint Ambroise, demanda que ces hérétiques fussent de nouveau entendus. La tentative de Damase et du concile de Milan en vue de réconcilier les apollinaristes avec l'Église permet de soupçonner l'existence d'un groupe moins irréductible dans le parti. Les uns étaient attachés à la doctrine d'Apollinaire envers et contre tout; les autres, victimes d'un entraînement, subissaient cette doctrine dont ils s'alarmaient à mesure qu'ils s'apercevaient qu'elle était de moins en moins l'expression de la croyance chrétienne. La secte continua, après 382, à se propager en Orient et à combattre activement les partisans de l'orthodoxie. (H. L.)]

1. Dans son Apologie pour Origène, Rufin rapporte un incident du concile romain qui ne doit pas être passé sous silence parce qu'il nous éclaire sur les procédés en usage parmi les apollinaristes. Damase avait chargé saint Jérôme de rédiger la profession de foi à laquelle les hérétiques devaient souscrire avant d'être réunis à l'Église et celui-ci avait désigné le Christ par l'expression *Homo Dominicus*. Les apollinaristes présents au concile protestèrent contre cette

Le concile retrancha de sa communion Flavien d'Antioche, Diodore de Tarse, et Acace de Bérée. Mais il paraît que sur de nouveaux renseignements, il s'abstint de se prononcer en faveur des préten-
[41] tions de Maxime le Cynique [1].

103. Concile de Constantinople en 383.

L'obstination apportée par les ariens et les pneumatomaques à la diffusion de leurs doctrines, malgré l'autorité ecclésiastique et le pouvoir civil, amena Théodose à réunir, dans un grand concile à Constantinople, les évêques de tous les partis pour essayer une entente sur l'enseignement dogmatique [2]. Ce concile se réunit à Constantinople, au mois de juin 383, sous le consulat de Merobaudes II et Saturnin. Avant l'ouverture des délibérations l'empereur en remit le plan à Nectaire de Constantinople. Les délibérations

formule, parce qu'elle était nouvelle. On leur prouva sans peine que cette expression avait été employée par des auteurs orthodoxes ; saint Jérôme exhiba même un écrit d'Athanase qui la contenait. Il est vrai que cette expression ne se rencontre dans aucun écrit d'Athanase certainement authentique, car l'*Expositio fidei*, dans laquelle on la trouve, soulève des doutes sérieux. Peut-être Athanase se reportait-il à un écrit authentique, aujourd'hui perdu ; il est douteux que les apollinaristes se fussent contentés d'un écrit apocryphe. *Homo dominicus* se lit dans saint Epiphane ; quant à saint Athanase, il donne un analogue dans *corpus dominicum*. Quoiqu'il en soit, l'apollinariste qui discutait avec Jérôme conserva l'écrit et le communiqua à ses coréligionnaires. Ceux-ci embarrassés par un témoignage de cette valeur, raturèrent l'expression *homo dominicus*, puis la transcrivirent à nouveau de façon à faire croire à une fraude de saint Jérôme. Mais celui-ci n'était pas du nombre de ceux qu'on bâtonne sans risques, et il fallut écouter sa diatribe contre les faussaires. Ils ne se corrigèrent pas. Théodore de Mopsueste rapporte dans son traité *De Apollinari et ejus hæresi* que trente ans auparavant, lorsqu'il était prêtre à Antioche, il composa un traité sur l'Incarnation contre les ariens et Apollinaire. Les partisans du dernier se saisirent d'un certain nombre de copies dans lesquelles ils insérèrent des feuilles où ils faisaient professer à Théodore les pires erreurs, entre autres qu'il y a deux fils de Dieu, le Verbe et l'homme né de Marie. (H. L.)

1. Sozomène, *Hist. eccles.*, l. VII, c. XI, *P. G.*, t. LXVII, col. 1441.

2. Socrate, *Hist. eccles.*, l. V, c. X, *P. G.*, t. LXVII, col. 594 sq ; Sozomène, *Hist. eccles.*, l. VII, c. XII, *P. G.*, t. LXVII, col. 1444. [Baronius, *Annales*, ad ann. 383, n. 24-32 ; Pagi, *Critica*, ad ann. 383, n. 13 ; Coleti, *Concilia*, t. II, col. 1207 ; Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. III, col. 649. (H. L.)]



devaient porter sur les divergences dogmatiques. Nectaire désapprouva cette idée et se consulta avec l'évêque novatien Agelius, sur la conduite à tenir. Cet Agelius s'entendait très bien avec Nectaire pour la doctrine, et il était, en outre, très estimé à cause de sa piété. Mais il ne se sentait pas fait pour la controverse, il la confia à son lecteur Sisinnius, homme disert et savant. Sisinnius estima que l'on ne s'entendrait point et que les discussions aggraveraient les dissentiments. Il s'en ouvrit à Nectaire, lui proposa de réunir les témoignages des Pères sur la doctrine du Fils, et d'interroger ensuite les chefs de chaque parti s'ils acceptaient ces textes ou s'ils anathématisaient leurs auteurs, auquel cas ils se rendaient coupables d'une impiété, qui les ferait condamner par tous et même par le peuple. Dans le cas contraire, les orthodoxes pourraient tirer des témoignages des Pères les preuves nécessaires à leur argumentation [1].

Nectaire présenta ces observations à l'empereur, qui les agréa, et demanda aux évêques des divers partis s'ils estimaient les docteurs qui avaient vécu avant le conflit arien ; tous répondirent par l'affirmative. L'empereur poursuivit et demanda si ces docteurs avaient été des témoins fidèles et intelligents de la véritable doctrine chrétienne. Loin de s'accorder, les divers partis firent des réponses opposées les unes aux autres, et il arriva même que les membres d'un même parti ne s'entendirent pas entre eux : il devint facile de constater que tous ces sectaires ne cherchaient que dispute. L'empereur, très mécontent, ordonna à chaque parti de remettre sa profession écrite. Après que les plus habiles de chaque parti eurent rédigé ces documents, tous les évêques furent convoqués au palais impérial ; Nectaire et Agelius en qualité de chefs orthodoxes ; Démophile (l'ancien évêque de Constantinople), représentait les ariens, Eleuse de Cyzique les pneumatistes, et Eunomius les anoméens. L'empereur reçut tous ces évêques avec bienveillance, se fit remettre leurs professions de foi, se rendit avec eux dans un appartement, pria Dieu de l'éclairer, lut avec soin les symboles, condamna et déchira tous ceux qui établissaient une division dans la sainte Trinité. Le seul symbole d'Eunomius nous a été conservé [2]. Eunomius expose sa [42]

1. Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. III, col. 643 sq.

2. Ce symbole a été imprimé pour la première fois par Valois dans ses notes à Socrate, *Hist. eccles.*, l. V, c. X, *P. G.*, t. LXVII, col. 587 ; Fabricius, *Bibliotheca græca*, edit. Harles, Hamburg, 1804, t. VIII, p. 253 sq. ; Basnage, *Thesaur. monument. eccles.*, t. I, p. 178 sq. ; Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. III,

Digitized by Google

doctrine avec franchise ; il donne au Père le titre de Dieu, mais regarde le Fils comme une créature, et premier-né de toutes créatures ; il nie la participation du Fils à la substance et à la magnificence divine. Eunomius fait une place encore plus modeste au Saint-Esprit, qu'il prétend être *devenu* (γενόμενον) par le Fils à qui il le subordonne entièrement ; il consent cependant à reconnaître que le Saint-Esprit est au-dessus de toutes les autres créatures, et l'œuvre la plus parfaite du Fils. A la fin de son symbole, Eunomius menace ses adversaires du jugement de Dieu.

Voyant la fermeté de l'empereur, les sectaires retournèrent fort tristes dans leurs diocèses, où ils consolèrent de leur mieux leurs partisans de la défection de beaucoup qui embrassèrent la foi de Nicée [1]. Il y a beaucoup d'appelés, disaient-ils, et peu d'élus. Socrate rapporte qu'autrefois (sous Constance et Valens) la masse du peuple s'était, par crainte du pouvoir civil, rangée au parti des
[43] hérétiques, mais qu'elle tenait maintenant un autre langage. De son côté, l'empereur défendit à tous les sectaires (à l'exception des novatiens autorisés à garder leurs églises, parce qu'ils étaient venus au concile [2]), de célébrer en un lieu quelconque le service divin, de prêcher leurs doctrines, de faire des ordinations, etc., et il les menaça, en cas de désobéissance, de peines sévères. Sozomène [3] prétend, il est vrai, que l'empereur ne voulut que faire peur aux hérétiques pour les amener à se joindre aux orthodoxes.

Le concile s'occupa du schisme d'Antioche, mais l'entente ne put se faire entre orthodoxes ; les évêques de l'Egypte, de l'Arabie et de Chypre soutenaient Paulin, et demandaient la démission de Flavien que ceux de la Palestine, de la Phénicie et de la Syrie regardaient comme l'évêque légitime.

col. 645-649 ; F. Kattenbusch, *Das apostolische Symbol*, in-8, Leipzig, 1894, t. I, p. 347-352 ; Hahn, *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln*, in-8, Breslau, 1897, p. 148, note 422, p. 260 ; F. Loofs, *Eunomius*, dans *Realencyklopädie für protest. Theol. und Kirche*, 3e édit., t. III, (1898), p. 597. (H. L.)

1. Socrate, *Hist. eccl.*, l. V, c. X, *P. G.*, t. LXVII, col. 587 sq.

2. Socrate, *loc. cit.* ; Sozomène, *Hist. eccles.*, l. VII, c. XII, *P. G.*, t. LXVII, col. 1444.

3. Sozomène, *loc. cit.*

Digitized by Google

104. Conciles de Bordeaux en [385] et de Trèves en [386].

Après que le concile tenu à Saragosse, en 380, eût condamné les priscillianistes [1], ceux-ci gagnèrent l'appui de plusieurs hauts fonctionnaires [2], et par leur moyen celui de l'empereur Gratien ; ils en profitèrent pour persécuter leurs adversaires et chasser leurs deux principaux ennemis, les évêques espagnols Ydace et Ithace [3]. Mais le 25 août 383 [4], Gratien fut massacré à Lyon, et Maxime se proclama empereur d'Occident. Lorsque, dans les premiers mois de 384, Maxime vint à Trèves, Ithace lui remit un mémoire contre Priscillien et ses partisans ; l'empereur ordonna la comparution des sectaires à Bordeaux devant un concile. Cet ordre s'exécuta [5]. Le [44]
second chef des priscillianistes, Instantius, présenta la défense du parti, mais avec si peu de succès, que le concile le déclara indigne de l'épiscopat. Priscillien, craignant le même sort, récusa la compétence du concile et en appela à l'empereur; le concile ayant été assez faible pour céder à Priscillien, accusés et accusateurs se rendirent à Trèves, au camp impérial.

Saint Martin de Tours, alors à Trèves, blâma le zèle excessif d'Ithace et demanda à l'empereur de ne pas répandre le sang, fût-

1. G. Cirot, *Erreur d'historien ou mensonge d'hérétique*, dans le *Bulletin critique*, 1897, p. 350 sq. ; H. Leclercq, *L'Espagne chrétienne*, in-12, Paris, 1906, p. 172 ; la date flotte incertaine entre 379-381, le 4 octobre 380 paraît probable. Voir plus haut, t. I, p. 986 sq. (H. L.)

2. H. Leclercq, *op. cit.*, p. 177. (H. L.)

3. Ydace de Mérida et Ithace d'Ossoboua que la similitude de leurs noms fait souvent confondre. (H. L.)

4. D'après Tillemont, peut-être le 25 juillet. (H. L.)

5. Baronius, *Annales*, 1591, ad ann. 385, n. 22-29 ; Sirmond, *Concil. Galliæ*, 1629, t. I, col. 22 ; *Conc. regia*, 1644, t. III, col. 447 ; Maan, *Eccles. Turon.* 1667, t. II, p. 4 ; Labbe, *Concilia*, 1671, t. II, col. 1034-1035 ; D. Rivet, *Hist. litt. de la France*, 1733, t. I, part. 2e, p. 240-242 ; Hardouin, *Coll. concil.*, t. I, col. 859 : Coleti, *Concilia*, t. II, col. 1231 ; Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. III, col. 677. L'existence d'un concile à Bordeaux, en 385, est attestée par Sulpice Sévère, *Chronica*, l. II, n. 49, édit. Halm, dans *Corp. script. eccles. lat.*, t. I, p. 102, et par Prosper, *Chron.*, *P. L.*, t. LI, col. 586 ; quant aux actes de ce concile ils ont été forgés au XVIIe siècle, cf. J. Havet, *Les découvertes de Jérôme Vignier*, dans la *Bibliothèque de l'Ecole des Chartes*, 1885, t. XLVI, p. 268. (H. L.)

Digitized by Google

ce le sang d'un coupable, mais de se contenter de les faire déclarer hérétiques par un jugement d'évêques [1]; c'était, ajoutait-il, chose nouvelle et inouïe de voir un séculier décider sur les affaires de l'Église. L'empereur agréa ces sages conseils, mais Ithace s'emporta au point de vouloir accuser d'hérésie saint Martin de Tours; dans son fanatisme, il accusait de priscillianisme ceux qui jeûnaient et lisaient beaucoup. Saint Martin ayant quitté Trèves, l'empereur se laissa persuader par Ithace et deux autres évêques espagnols nommés Magnus et Rufus, et après une enquête dirigée par Enodius, préfet du prétoire des Gaules, il fit décapiter Priscillien et ses clercs Felicissimus et Armenius, la savante Euchrocia, amie de Priscillien et veuve du rhéteur Delphidius de Bordeaux et quelques autres; Instantius et plusieurs priscillianistes furent exilés, les uns dans les Gaules, les autres [aux îles Scilly], sur les côtes de la Bretagne.

[45] Un second concile des évêques des Gaules, tenu à Trèves, en 386 [2], approuva la conduite d'Ithace que plusieurs blâmaient et poussa l'empereur Maxime à prendre contre les priscillianistes de nouvelles mesures; celui-ci décida l'envoi en Espagne de hauts fonctionnaires chargés de prononcer la peine de mort et de la confiscation contre tous les partisans de la secte. A cette nouvelle saint Martin revint à Trèves pour intercéder en faveur de quelques anciens serviteurs de Gratien condamnés à mort, et pour demander à l'empereur de retirer aux fonctionnaires leur mission en Espagne. Il se tint à l'écart des sessions synodales des ithaciens; mais l'empereur ayant menacé de faire exécuter tous ceux pour lesquels Martin avait intercédé, s'il s'abstenait du synode, cette menace décida le saint à s'y rendre, et il parut dans l'assemblée au moment où celle-ci instituait Félix évêque de Trèves [3]. L'empereur promit en retour de retenir les fonctionnaires, et Saint Martin, atterré d'avoir été, même un seul jour, en communion avec les ithaciens,

1. Nous avons rapporté en détail tout ce procès de Trèves et essayé d'établir les responsabilités dans notre *Espagne chrétienne*, p. 179-189. (H. L.)

2. Baronius, *Annales*, ad ann. 386, n. 25-38; Sirmond, *Concil. Gall.*, t. I, col. 23; *Conc. regia*, t. III, col. 449; Labbe, *Concilia*, t. II, col. 1035-1039; Hardouin, *Coll. concil.*, t. I, index; Coleti, *Concilia*, t. II, col. 1223; Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. III, col. 679. (H. L.)

3. Les anciennes listes des évêques de Trèves contiennent précisément le nom d'un Félix qui aurait administré cette Église, depuis l'an 384 jusqu'à l'an 398. Binterim, *Deutsche Concilien*, t. I, p. 282.

Digitized by Google

partit le lendemain même pour retourner à Tours [1] et à dater de cette époque, il n'assista à aucun concile.

105. Conciles à Rome en 386, et à Telepte ou Zelle vers l'an 418.

Nous apprenons, par une lettre synodale du pape Sirice aux évêques d'Afrique, qu'un concile tenu à Rome, en janvier 387 et comptant plus de quatre-vingts évêques, avait renouvelé plusieurs anciennes lois de l'Église [2].

Ainsi :

Can. 1.

Ut extra conscientiam Sedis apostolicæ, hoc est, primatis, nemo [3] *audeat ordinare. Integrum enim judicium est, quod plurimorum sententia consequatur.*

Sans l'assentiment du Siège apostolique, c'est-à-dire du primat, on ne doit pas faire d'ordination (d'évêque).

1. Nous devons encore ces particularités à Sulpice-Sévère dans les *Dialog.* III, n. 15, Cf. Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. III, col. 673 sq.
2. Hardouin, *Coll. concil.*, t. I, col. 858 ; Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. III, col. 670 ; S. Leonis, *Opera*, edit. Ballerini, t. III, p. 448 ; [*P. L.*, t. XIII, col. 1157. Sur cette lettre, il faut se reporter à l'important *monitum* de dom Coustant, *P. L.*, t. XIII, col. 1149-1155 ; ainsi que l'annotation du même érudit à chacun des canons qu'on va lire. (H. L.)]
3. Cette leçon, *hoc est primatis*, a été préférée par dom Coustant. Un concile d'évêques italiens tenu à Rome disait : *Ut extra conscientiam Sedis apostolicæ nemo audeat ordinare*, sous-entendant *episcopum*. Mais dès que cette lettre de Sirice parvint en Afrique, on accommoda le décret aux usages particuliers de l'Église africaine et à ces mots *apostolicæ Sedis* on ajouta en manière de commentaire : *hoc est primatis*. Il n'est pas douteux que c'était dépasser un peu la pensée du pape Sirice qui, s'il l'eût voulu, eut pu libeller ainsi le décret : *Primum ut extra conscientiam primatis nemo audeat ordinare* ; ceci est d'autant moins douteux que l'interprète officiel de Sirice, le pape Innocent, dans une lettre à Victrice de Rouen s'exprimait ainsi : *Primum ut extra conscientiam metropolitani episcopi nullus audeat ordinare*. Cette disposition est à rapprocher de celle du 6e canon de Nicée que nous avons commenté longuement dans l'*Appendice* du tome I, p. 1182. Le *Codex Ecclesiæ africanæ*, c. XIII, nous fait connaître sur ce point la coutume de l'Église d'Afrique. Dans un concile de Carthage l'évêque Numidius s'exprime ainsi : *Aliqui episcopi usurpatione quadam existimant, contempto primate cujuslibet provinciæ suæ, ad desiderium populi episcopum ordinare*. On lui répond : *Placet omnibus ut inconsulto pri-*

Digitized by Google

Can. 2.

Nec unus episcopus[1] *episcopum ordinare præsumat propter arrogantiam ne furtivum beneficium præstitum videatur. Hoc enim in synodo Nicæna constat esse definitum.*

Ainsi que l'a défendu le concile de Nicée, un évêque seul ne doit jamais se permettre d'en consacrer un autre.

Can. 3.

Item, si quis post remissionem peccatorum[2], *cingulum militiæ sæcularis habuerit, ad clerum admitti non debet.*

mate cujuslibet provinciæ tam facile nemo præsumat, licet cum multis episcopis, in quocumque loco, sine ejus, ut dictum est, præcepto episcopum ordinare. Si autem necessitas fuerit, tres episcopi, in quocumque loco sint cum primatis præcepto ordinare debeant episcopum. On voit saint Augustin se plier à cette discipline lorsqu'il s'agit de l'ordination d'un évêque de Fussala. Le diacre Ferrand dans son recueil (*Breviatio*, n. 4) écrit ce qui suit : *Ut episcopus a tribus ordinatur, consentientibus aliis per scripta cum confirmatione metropolitani vel primatis. Concilio Nicæno, tit. 4 ; item, tit. 6 ; concilio Antiocheno, tit. 18 ; concilio Laodicensi, tit. 12 ; concilio Carthaginensi sub antistite Genethlio, tit. 10 ; concilio universali Carthaginensi, tit. 48 ; concilio Zellensi ex epistola papæ Siricii.* (H. L.)

1. Le mot *episcopum* manque dans un ms. de Corbie et dans la 2ᵉ lettre du pape Innocent à Victrice. Le diacre Ferrand (*Breviatio*, n. 6) a ainsi accommodé les paroles de Sirice : *Ut unus episcopus episcopum non ordinet excepta Ecclesia Romana.* Au concile de Chalcédoine, action xiᵉ, nous voyons que Bassus fut sacré évêque d'Ephèse par un certain Olympius, évêque de Théodosiopolis. Mais celui-ci soutint qu'on lui avait fait violence car, disait-il : *extra rationem canonum est, solum episcopum disponere Ecclesiam et maxime tantæ metropolis.* Théodoret, *Hist. eccles.*, l. V, c. xxiii, *P. G.*, t. lxxxii, col. 1248, affirme qu'Evagrius *contra ecclesiasticas regulas ordinatum, quia solus Paulinus eum elegerat, cum absque tribus episcopis ordinationem cujus quam fieri canones vetent.* Les Pères d'un concile « *Reginis burgensis* » consultèrent le pape Léon III sur la question de savoir si les chorévêques étaient évêques. Ils n'y pouvaient croire pour cette raison que « *quia nec ad quamdam civitatis episcopalem sedem titutali erant, nec canonice a tribus episcopis ordinati* ; » considération qui se trouve dans un capitulaire d'Aix-la-Chapelle, de l'année 803, can. 4, 6. (H. L.)

2. Rémission obtenue par le baptême. Ferrand attribue ce canon au concile de Zelle et il le rend de la façon suivante : *Ut qui post baptismum sæculari militiæ nomen dederit ab ordinatione arceatur.* Le concile de Tolède tenu en l'an 400, promulgue dans son canon 8ᵉ : *Si quis post baptismum militaverit, et chlamydem sumpserit, aut cingulum, etiamsi graviora non admiserit, si ad clerum admissus fuit, diaconii non accipiat dignitatem.* Les canons adressés aux évêques de la Gaule par le pape Sirice offrent l'explication suivante (can. 4) : *De eo qui militaverit jam fidelis militiæ sæculari, notitia est*


Digitized by Google

Quiconque a servi dans l'armée après son baptême ne peut plus être élevé à la cléricature. [46]

Can. 4.

Ut mulierem, id est, viduam [1], *clericus non ducat uxorem.*

Un clerc d'un degré inférieur ne doit pas épouser une veuve.

Can. 5.

Ut is, qui laicus viduam duxerit, non admittatur ad clerum.

Celui qui, étant laïque, s'est marié avec une veuve ne peut être élevé ensuite à la cléricature.

Can. 6.

Ut de aliena ecclesia ordinare clericum nullus usurpet [2].

Nul ne doit ordonner les clercs appartenant à une église étrangère.

Can. 7.

Ut abjectum clericum alia ecclesia non admittat.

Une autre église ne doit pas accepter un clerc qui a été déposé.

Can. 8.

Ut venientes a Novatianis vel Montensibus per manus impositionem suscipiantur ex eo quod rebaptizant.

Ceux qui viennent des novatiens ou des *montenses* [3], doivent être reçus

quod utatur publica libertate, quis enim potest illum custodire, quis negare vel spectaculis interfuisse, vel pecuniæ utilitate impulsum, a violentia et injustitia immunem esse non potuisse. (H. L.)

1. Ferrand, (*Breviatio*, n. 3) donne ce qui suit : *Ut mulierem clericus non ducat uxorem*; et cette prescription reparaît dans les mêmes termes dans la lettre du pape Innocent à Victrice de Rouen. On peut donc se demander si ces mots : *id est viduam*, ne seraient pas une glose marginale introduite dans le texte. Le sens du mot *mulier* peut prêter à l'équivoque, parce qu'il peut s'entendre de tout individu du sexe féminin ou bien de celle-là seule qui a usé du mariage. Saint Jérôme, *Epist.*, LXXXIII, *Ad Oceanum*, dit à ce propos : *Mulierem, id est* γυναῖκα, *juxta græci sermonis ambiguitatem, in his omnibus testimoniis intellige*, et peu après il fait remarquer que *unius uxoris virum* peut s'entendre comme *unius mulieris virum, ut ad coitum magis referatur, quam ad dotales tabulas.* Saint Ambroise, *De instit. virgin.*, c. V, n. XXXVI, *P. L.*, t. XVI, col. 328, soutient que le nom de *mulier* indique *non corruptelæ sed sexus vocabulum.* (H. L.)

2. Voir à Nicée, canon 7e; Antioche, canon 22e; Sardique, canon 16e. (H. L.)

3. Saint Epiphane, *Anchoratus*, c. XIII, *P. G.*, t. XLIII, col. 40, nous apprend



après qu'on leur aura simplement imposé les mains, et cela parce qu'ils rebaptisent.

Une ordonnance semblable avait été portée par le 8e canon de Nicée, et la présente doit être ainsi expliquée : « Lorsque des clercs novatiens — car il s'agit ici, de même que dans le précédent canon, de clercs et non pas de laïques — veulent entrer dans l'Église, ils ne doivent pas être ordonnés de nouveau, mais on se contentera de leur imposer les mains, comme on le fait pour les laïques qui ont été baptisés par des hérétiques. » Le concile motive cette manière de faire : *ex eo quod rebaptizant*. Les Ballerini supposent qu'il faut lire : *præter eos quos rebaptizant*[1], et ils s'appuient sur l'autorité du pape Innocent Ier qui, réitérant mot pour mot cette ordonnance, traduit ainsi la phrase en question : *præter eos, si qui forte a nobis ad illos transeuntes rebaptizati sunt*[2].

CAN. 9.

Præterea, quod dignum et pudicum et honestum est, suademus quod sacerdotes et levitæ cum uxoribus suis non coeant, quia in ministerio ministri quotidianis necessitatibus occupantur[3].

qu'à Rome les partisans de Novatien avaient un petit groupe d'adhérents qu'on désignait sous le nom de *montenses*, μοντησίους. D'après Baronius, *Annales*, ad ann. 254, n. 38, l'origine de ce surnom devrait se chercher dans ce fait que Félicissime, un des auteurs du schisme novatien, avait débuté par recruter ses partisans sur les collines. Les donatistes héritèrent de ce vocable à Rome, *Illi hæretici in urbe Roma montenses vocantur*, écrit saint Augustin, *Lib. de hæresibus*, c. LXIX, *P. L.*, t. XLII, col. 43, et dans l'epistola LIII, n. 2 : *Ex Africa ordinatum miserunt, qui paucis præsidens Afris in urbe Roma Montensium seu Cutzupitanorum vocabulum propagavit*, *P. L.*, t. XXXIII, col. 196. Saint Jérôme a enregistré le même fait à l'année 360 de sa chronique et il ajoute que ce surnom s'était vulgarisé ; mais c'est Optat de Milève, *Adv. Parmen.*, l. II, qui nous donne l'explication la plus précise : *Locum ubi colligerent* (Romæ) *non habebant. Sic speluncam quamdam foris a civitate gradibus sepserunt, ubi ipso tempore conventiculum habere potuissent, unde montenses appellati sunt.* Enfin Honorius s'exprime ainsi au *Cod. theodosian.*, l. XVI, tit. v, l. 42 : *Omnia, quæ in donatistas, qui et montenses vocantur.* (H. L.)

1. S. Leonis, *Opera*, edit. Ballerini, t. III, p. 450, note 28.

2. Hardouin, *Concil. coll.*, t. I, col. 1001 ; Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. III, col. 1034.

3. *Præterea quod dignum et pudicum et honestum est suademus, ut sacerdotes et levit... — suademus sacerdotes et lev... — suademus quid sacerdotes et levitæ.* Cf. Jaffé-Loewenfeld, *Regesta romanor. pontif.*, t. I, p. 41. Cf. F. X. Funk, *Cœlibat und Priesterehe im christlichen Altertum*, dans *Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen*, in-8, Paderborn, 1897, t. I, p. 121.


Digitized by Google

Enfin nous conseillons conformément à la pudeur et à l'honnêteté aux prêtres et aux lévites à ne pas vivre avec leurs femmes, étant absorbés par les obligations quotidiennes de leur charge.

La lettre synodale de Sirice, contenant ces neuf canons, nous a été conservée par un synode africain, probablement en 418 [1]. Divers

155 ; Vacandard, *Etudes de critique et d'histoire religieuse*, in-18, Paris, 1905, p. 71-120. Dans la lettre de Sirice à Himère de Tarragone, c. VIII, *P. L.*, t. LVI, col. 558-559 l'interdiction de la cohabitation pour les prêtres et les diacres avec leurs femmes est formelle ; *quod sacerdotes et levitæ cum uxoribus suis non coeant*. Le pape entreprit de faire prévaloir cette règle dans l'Église latine, invoquant en faveur de son décret l'ancien et le nouveau Testament. La sentence qui suit devait avoir un caractère universel et Himère fut chargé de la communiquer à son diocèse et à presque toute l'Espagne. L'accueil des Africains était toujours un peu sujet à caution, aussi Sirice prit-il avec eux un ton plus conciliant : *suademus*, *P. L.*, t. LVI, col. 728 : « Que les prêtres et les diacres n'aient pas de commerce avec leurs femmes, nous le conseillons parce que cela est digne, pudique et honnête... Qu'on nous épargne cet opprobre, je vous en prie : *qua de re hortor, monos, rogo*. Vers la fin de la lettre cependant, le pape parle avec le ton de l'autorité et adresse aux contrevenants une menace d'excommunication. *Si quis sane inflatus mente carnis suæ ab hac canonum ratione voluerit evagari, sciat a nostra communione seclusum*, *P. L.*, t. LVI, col. 730. (H. L.)

1. 24 février 418. Baronius, *Annales*, 1593, ad ann. 418, n. 31 ; Pagi, *Critica*, 1689, n. 64-66 ; *Conc. regia*, 1644, t. IV, col. 420 ; Labbe, *Concilia*, 1671, t. II, col. 1577-1578, cf. 1028-1030 ; Hardouin, *Coll. concil.*, 1700, t. I, col. 1235 ; Tillemont, *Mém. hist. ecclés.*, 1705, t. X, col. 363, 790-793 ; Coleti, *Concilia*, 1728, t. III, col. 427 ; Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, 1760, t. IV, col. 379 ; P. de Marca, *Concordia*, 1763, p. 483-488 ; E. a Schelstraate, *Eccl. afric. Carth.*, 1780, p. 250-261. Le concile semble avoir consisté dans la lecture de deux lettres du pape Sirice, celle dont nous venons d'extraire les canons et une autre qui paraît perdue. Les canons du concile en question ont été côtés sous les numéros 4, 6, 130, 138, 174 de la *Breviatio* du diacre Ferrand. Il ne marque pas que le 3e et le 16e canons en soient tirés également, ce qui a lieu néanmoins. « Si la lettre de Sirice est fausse, le concile doit l'être également, puisqu'il ne consiste que dans la lecture de cette lettre. » Mais cette authenticité ne paraît plus douteuse aujourd'hui. La démonstration de dom Coustant subsiste tout entière contre les objections de Quesnel. Il montre d'après un ms. que les lettres du pape n'étaient pas tout le concile et qu'il n'en fut donné lecture qu'après la discussion des affaires qui avaient provoqué la convocation du concile : *Incipit concilium Teleptense super Tractoria*, (ms. de Corbie : *Telesim per tractatus*), *sancti Cyrici papæ urbis Romæ per Africam. Post consulatum gloriosissimi Honorii XI et Constantii II, VI kalendas Martias, congregato concilio* [*in Ecclesia Apostolorum*] *plebis Teleptensis* (ms. de Corbie : *concilio plebis Telensis*) *beatus pater primæ Sedis episcopus Donatianus civitatis Teleptensis cum resedisset, consedentibus secum Junuario, Felice, Secundo, Cyrio, Secundiano, Geta* (ms. de Corbie : *Zeta*), *Eunomio, Maximiano*,

historiens ont mis en doute l'authenticité de cette lettre. Ainsi Quesnel [1] et Bower [2], tandis que Coustant [3], dom Ceillier [4], et surtout
[47] les Ballerini [5], en ont soutenu l'authenticité.

a) Le concile africain qui a fait lire la lettre du pape Sirice n'a pu se tenir à Tèle, suivant la plupart des manuscrits, car Tèle est situé dans l'Afrique proconsulaire, et les Pères du concile appartenaient à la province de Byzacène. Quelques manuscrits très estimés portent *concilium Teleptense*, ce qui est bien plus acceptable, car Télepte est la métropole de la *provincia Byzacena*. Aussi dom Ceillier adopte-t-il cette variante. Les Ballerini, s'appuyant sur des raisons critiques, ont voulu lire *Zellense* (Zelle) ville de la Byzacène. Il est vrai que les Africains confondent souvent le T avec le Z. Mais que les Ballerini ou dom Cellier aient raison, Quesnel n'a, dans aucun cas, fait preuve de sens critique en faisant dépendre du mot *Tellense* l'authenticité ou la fausseté de ce document [6].

Donato, Cresconio, Jocundo, Soprata (autre ms. de Colbert : *Sopatro,*) *Restituto, Juliano, Maximino, Romano, Teriolo, Nilico, Maximo, Donatiano, Basilio, Papiliano, Januario, Porfyrio, item Porfyrio, Donato, Juliano, Tuto, Fortuno* (mss. *Fortino, Quantiano*), *Quintiano, Capiano et cæteris episcopis ; nec non etiam Vincentio, Fortunatiano legatis provinciæ Proconsularis ad Bizacenum concilium directis, et reliqua* », c'est-à-dire, ce qui a été traité dans le concile que le copiste omet pour arriver aux lettres de Sirice « *Vincentius et Fortunatianus dixerunt* : *Etiam cum Thusdrum* (ms. Colb. *Thosdrum* ; autre ms. Colb. *Thiodrum*) *fuissemus, sicut mecum recolit memorialis auditio vestra, et epistolas sanctæ memoriæ Siricii Sedis apostolicæ episcopi dederamus recitandas, ex quibus cum unam relegeret sanctimonium fratris nostri episcopi Latonii utrasque nos nunc referre suggestio indicat: has recitari donate. Episcopi dixerunt : Recitentur epistolæ venerabilis memoriæ sancti* (2 mss. *sanctæ*) *Siricii, ut noverimus quid earum textus contineat. Cumque traderentur. Privatus notarius dixit : Exemplar tractatoriæ* (certains mss. *exemplum tractoriæ, tracturiæ*) *episcopi urbis Romæ Dilectissimis fratribus...* (H. L.)

1. S. Leonis, *Opera*, édit. P. Quesnel, t. II, dissertation 5e ; Tillemont, *Mém. hist. eccl*, t. XI, p. 790, accepte l'authenticité de la lettre de Sirice et apprécie ainsi les objections de Quesnel. « Ce que nous en pouvons dire ici, c'est qu'il y a plusieurs de ses preuves, auxquelles ont pourrait répondre assez aisément, mais il y en a d'autres qui embarrassent. » (H. L.)

2. Bower, *Historie der röm. Päpste*, t. I, p. 366.

3. *Epist. pontif. romanor.*, t. I, col. 643, [et Tillemont, *Mém. hist. ecclés.*, t. X, p. 790. (H. L.)]

4. Ceillier, *Hist. génér. aut. ecclés.*, t. V, p. 684.

5. S. Leonis, *Opera*, édit. Ballerini, t. III, p. 986-1011.

6. Tillemont, *op. cit.*, t. X, p. 791, s'est épuisé à le réfuter. D. Coustant soutient que le concile de Télepte est suffisamment prouvé par le témoignage d'un ms. de Corbie du VIe siècle et celui du diacre Ferrand qui est de la même

Digitized by Google

b) Une lettre du pape Innocent Ier à Victrice de Rouen [1], contient le texte même de la lettre synodale de Sirice. Mais on n'en peut conclure que cette dernière lettre soit apocryphe, car, selon la juste remarque de Hincmar de Reims : *Hic est enim mos apostolicæ Sedis pontificibus, ut verba decessorum suorum quasi propria in suis ponant epistolis* [2].

c) Dans le 9e canon, le célibat ecclésiastique est simplement conseillé; or à l'époque de Sirice il était déjà de précepte et ce pape le fit rigoureusement observer [3]. Nous répondons à cela que le mot *suademus* ne signifie pas seulement : « Nous vous engageons à suivre tel conseil ; » il peut aussi signifier : « Nous vous engageons à vous conformer à telle loi. » C'est ainsi que les prédicatenrs engagent les fidèles à observer les commandements de Dieu.

d) Rien, dans le premier canon, ne réserve au pape la confirmation des choix épiscopaux, ce qui autorise à tenir la lettre pour apo- [48]
cryphe.

Plusieurs manuscrits laissent voir, en effet, que la lettre synodale de Sirice était encyclique et nullement adressée aux seuls africains [4]. L'exemplaire destiné aux évêques d'Italie devait naturellement porter cette ordonnance : « Aucun évêque ne doit être institué sans l'approbation du Siège apostolique. » Tel était le droit canon en vigueur. Pour les autres pays, la lettre devait être rédigée conformément au droit existant dans ces contrées. C'est ainsi, par exemple, que dans sa lettre à Victrice, archevêque de Rouen, le pape Innocent Ier modifiait le texte de Sirice : *ut extra conscientiam metropo-*

époque. La *Conférence de 411* nous apprend que Télepte avait un évêque donatiste. Ce même évêque était primat de la province de Byzacène au moins depuis l'année 416, ainsi qu'en témoigne sa souscription au deuxième concile de Milève et le *Codex canon. Ecclesiæ africanæ*, canon 127. Ce même personnage vivait en 411, date assignée au concile de Télepte, c'est ce dont témoigne le concile africain tenu le jour des Kalendes de mai, 418, Labbe, *Concilia*, t. II, col. 1578). Rien ne s'oppose à ce qu'un concile provincial ait précédé le concile africain pour en préparer les résultats. En outre Vincent et Fortunatien que nous voyons prendre la parole à Télepte en qualité de légats de la Proconsulaire, exercent la même charge au IIe concile de Milève (canon 27e) *Cod. can. Eccl. afric.*, can. 97, 127. (H. L.)

1. Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 999 ; Mansi, *op. cit.*, t. III, col. 1032.
2. Hincmar, *Opera*, t. II, col. 461 ; cf. *P. L.*, t. XIII, col. 1151.
3. Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 8, 9 ; Mansi, *op. cit.*, t. III, col. 658.
4. Voyez la 14e note des Ballerini au sujet de la suscription de la lettre synodale, *op. cit.*, p. 448.

Digitized by Google

litani episcopi nullus audeat ordinare [1]. L'Afrique n'avait pas de métropolitains proprement dits ; à leur place il y avait des primats ou des évêques des premiers sièges (*primæ sedes* [2]), et c'est probablement d'eux que parle l'exemplaire de la lettre synodale destiné à l'église d'Afrique ; ou bien ce sont les Africains eux-mêmes qui auront intercalé le mot de *primatis* [3].

106. Conciles à Antioche, à Sida et à Carthage.

On a cru longtemps qu'un concile s'était tenu à Nîmes en 386 ou 389, mais il est prouvé qu'il s'était tenu en 394 ; nous en parlerons plus loin.

Sozomène parle (VII, 15,) d'un concile provincial tenu à Antioche en 388 ou 389, qui avait défendu aux fils de saint Marcel de venger sur les païens la mort de leur père. Marcel, évêque d'Apamée en Syrie, avait, sur l'ordre de l'empereur Théodose, fait détruire plusieurs temples des païens. Pendant qu'il s'employait à Aulon à la démolition d'un de ces temples, les païens, exaspérés par ce qu'ils regardaient comme un sacrilège, le jetèrent dans le feu [4].

[49] Vers le même temps ou, d'après d'autres historiens, en 390, un autre concile a dû se tenir à Antioche, sous Flavien. Un second, plus important, fut célébré à Side, en Pamphylie ; il comptait vingt-cinq évêques, sous la présidence d'Amphiloque d'Iconium. Ces deux conciles auraient condamné les erreurs des messaliens et les auraient même exclus de l'Église [5] ; mais, à vrai dire, leur existence n'est pas tout à fait établie [6].

1. Mansi, *op. cit.*, t. III, col. 1033 ; Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 1000.
2. Voyez dans le présent vol. § 109.
3. Cf. Ballerini, *op. cit.*, p. 449, n. 25.
4. Sozomène, *Hist. eccles.*, l. VIII, c. XV, *P. G.*, t. LXVII, col. 1556 ; Théodoret, *Hist. eccles.*, l. V, c. XXI, *P. G.*, t. LXXXII, col. 1244.
5. Photius, *Biblioth.*, cod. 52 ; Théodoret, *op. cit.*, l. IV, c. XI, *P. G.*, t. LXXXII, col. 1145, parle avec assez de détail du zèle de Flavien et de saint Amphiloque contre les messaliens, mais il ne dit rien de la célébration de ces synodes. Voyez aussi dans Tillemont, *Mémoires*, t. VIII, la dissertation *les messaliens* ainsi que la note 2 qui s'y rattache, p. 225 et 352 ; *Conc. regia*, t. III, col. 422 ; Labbe, *Concilia*, t. II, col. 1015 ; Hardouin, *Coll. concil.*, t. I, ind. ; Coleti, *Conc.*, t. II, col. 1207 ; Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. III, col. 657. Bruxelles, 1732.
6. Fabricius, *Biblioth. græca*, t. XI, p. 387.

Digitized by Google

En 386 ou 389, et en 387 ou 390, deux conciles de médiocre importance ont été tenus à Carthage. Le premier est comme une introduction au second [1] dont les actes, qui se sont seuls conservés, nous apprennent l'assemblée de l'année précédente. Le second concile, qui fut présidé par Genethlius, évêque de Carthage, a laissé treize canons [2].

1. C'est ce que dit Marca, dans sa dissertation *De vetere collect. canonum*, c. 5 (dans l'append. de sa *Concordia sacerdotii et imperii*), et Mansi, *op. cit.*, t. III, col. 687. La désignation des consuls dans les actes synodaux est probablement une faute de copiste.

2. 18 juin 390. *Conc. regia*, t. III, col. 465 ; Labbe, *Concilia*, t. II, col. 1158-1165, 1827-1832, 1049-1056 ; Emm. a Schelstrate, *De primatu Carthaginensi non autocephalo*, dans *Ecclesia africana sub primate Carthaginensi*, in-4, Parisiis, 1679, p. 145-160 ; Hardouin, *Coll. concil.*, t. I, col. 950 ; Coleti, *Concilia*, t. II, col. 1243, 1389 ; Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. III, col. 691 ; Gonzalez, *Collectio canonum Ecclesiæ hispanæ*, p. 119 (texte reproduit par F. Lauchert, *Die Kanones der wichtigsten altkirchlichen Concilien*, p. 157) ; Fuchs, *Bibliothek der Kirchenversammlungen*, t III, p. 42 sq. ; A. Audollent, *Carthage romaine*, in-8, Paris, 1901, p. 524. Ce Généthlius avait succédé à Restitutus et avait trouvé presque grâce devant les donatistes pour la douceur dont il usa envers eux. Saint Augustin, *Epist.*, XLIV, 12 ; Mansi, *op. cit.*, t. III, col. 691-698, 867-876 ; Ferrandus, *Breviatio canonum*, 55, *P. L.*, t. LXVII, col. 952 ; Tillemont, *Mém. hist. ecclés.*, t. VI, p. 155, 718-721. Mansi et Hefele admettent l'existence d'un concile en 389, concile sur lequel A. Audollent, *op. cit.*, p. 524, note 4, ne se prononce pas. Le procès-verbal du concile présidé par Genethlius s'est conservé dans les mêmes collections canoniques qui contiennent les Actes du concile de Gratus, en 348. On le trouve en entier dans *Cod. Vatic. 1342* (IX-X[e] s.) ; *Cod. lat. Paris., 3858 c* (XIII[e] s.) ; dans divers manuscrits de l'*Hispana* (Maassen, *op. cit.*, p. 153, 667). Les signatures ont disparu. Ce concile est fréquemment cité par Ferrand, *Breviatio canonum*, 4, 16, 24, 55, 90, 96, 101, 194 ; plusieurs de ces canons ont été confirmés par le concile de 419 (can. 2-4, 6-13). Il existe deux recensions du procès-verbal, mais de valeur très inégale. Avant que la collection Labbe eut paru, on ne connaissait que le texte de l'*Hispana*, d'ailleurs médiocre. Cette version avait été gravement et maladroitement remaniée ; le rédacteur avait déplacé le concile pour le ramener sous le pontifical d'Aurèle et l'avait altéré en conséquence. Luc Holstein découvrit une seconde version dans un ms. du Vatican. Elle a été publiée par Labbe, Hardouin et Mansi placent le concile en 390, sous Genethlius. Cette dernière recension est voisine du texte original. Les extraits du diacre Ferrand montrent que le concile se tint en effet sous Genethlius (*Breviatio canonum*, 4, 24, 55, 96, 194, etc.) L'*editio vulgata* ne mérite aucun crédit. Outre la substitution d'Aurèle à Genethlius, (can. 2-4, 6, Mansi, *op. cit.*, t. III, col. 867 sq.) elle change la date et introduit dans l'assemblée des étrangers qui n'en pouvaient alors faire partie, comme Alype, l'ami de saint Augustin (can. 8). Par une étrange incurie, à la fin, le faussaire a oublié de faire les mêmes corrections, si bien que sa recension aboutit à cette monstruosité de

Digitized by Google

Can. 1. (Ce canon n'est, à proprement parler, qu'une introduction à l'ensemble des autres canons). Expose la doctrine orthodoxe sur la Trinité.

Can. 2. Oblige les évêques, les prêtres et les lévites à s'abstenir de leurs femmes.

Can. 3. Interdit aux prêtres la consécration du chrême, la bénédiction des vierges (les religieuses) et la réconciliation des pénitents.

mettre en présence dans le même concile deux évêques de Carthage et il déforme encore le non de Genethlius pour en faire Genedius. Le préambule est assez bien conservé dans la version authentique d'Holstein qu'Hardouin avait enrichie de variantes d'après un ms. du collège de Clermont. On y trouve la date consulaire, la mention du lieu de réunion, les noms du président et de deux évêques qui ont pu remplir le rôle d'assesseurs. Après le discours d'ouverture de Genethlius on trouve douze canons proprement dits. Le procès-verbal est complet : auteurs de la proposition, observations du président ou des membres du concile, constatation du vote, tout y est. En terminant, l'assemblée menace de la déposition tout évêque qui ne se conformerait pas aux dispositions des nouveaux statuts. Genethlius invite tous les Pères à signer. Le concile siégea dans la *Basilica Perpetua Restituta*, le 16 juin 390. *Gloriosissimo Imperatore Valentiniano Augusto III et Neoterico v. c. consulibus XVI kalendas Julias*. Il y a dans ce passage deux légères altérations, il faut lire *Valentiniano Augusto* [*IV*] *et Neoterio v. c. consulibus*... Le consul de 390 s'appelait Neoterius et cette année-là précisément tombe le quatrième consulat de Valentinien II. Il faut donc écarter la date 387 proposée par quelques-uns pour justifier la mention du IIIe consulat de Valentinien II, car en cette année le second consul s'appelait Eutropius. Et il est plus naturel de remanier un chiffre que de substituer un nom propre. D'après les manuscrits de l'*Hispana*, le concile comptait soixante et un évêques. Mais cette indication, dont on ignore la provenance, a peu de valeur. D'après le procès-verbal, le concile réunit des évêques « des diverses provinces » *et ceteris coepiscopis suis provinciarum diversarum*. Six évêques sont nommés, trois dans le préambule, trois autres dans les canons. Ce sont : Genethlius de Carthage, Victor d'Abzir, Victor de Pupput, Epigonius de Bulla-Regia, Ñumidius de Maxula, Félix de Selemsala qui tous appartenaient à la Proconsulaire. On peut supposer que les autres provinces n'étaient pas très largement représentées ; le président constate lui-même que les absents étaient nombreux : *qui corpore sunt absentes, nobiscum in spiritu videantur esse conjuncti*. « Le concile, écrit M. Paul Monceaux, *Hist. littér. de l'Afrique chrétienne*, 1905, t. III, p 228, semble n'avoir pas eu d'objet bien précis. Il est à remarquer cependant que la première notion eut un caractère tout doctrinal. Peut-être avait-on suspecté l'orthodoxie des africains, surtout à cause des progrès que faisait dans le pays le manichéisme et de l'opinion suivant laquelle bien des clercs catholiques étaient secrètement affiliés à cette secte. En ouvrant la séance, le président proposa et l'on vota à l'unanimité une adhésion solennelle à la foi de Nicée. Les autres canons se rapportent à la discipline ou à l'organisation de l'Église. » (H. L.)

Digitized by Google

Can. 4. Autorise le prêtre à réconcilier un pénitent quand l'évêque est empêché ou lorsqu'il en a donné la permission.

Can. 5. Interdit l'érection de nouveaux évêchés et prescrit le maintien de ceux qui existent.

Can. 6. Refuse aux personnes convaincues de répandre de faux bruits le droit de déposer contre des prêtres et des évêques.

Can. 7. Jette l'excommunication sur celui qui reçoit dans son Église quelqu'un qui a été excommunié dans une autre.

Can. 8. Si un prêtre a été excommunié ou châtié par ses supérieurs, il peut se plaindre aux évêques voisins (*apud vicinos episcopos conqueri*) pour faire venir sa cause en appel et se réconcilier ensuite avec son évêque. S'il ne le fait pas, s'il se sépare par orgueil de la communion avec son évêque, s'il occasionne un schisme et s'il offre le saint sacrifice, il doit perdre son siège et encourir l'anathème. Il doit également être éloigné du lieu où il résidait autrefois [50]
pour ne pas induire les fidèles en erreur.

Can. 9. Si un prêtre célèbre quelque part sans la permission de l'évêque (*agenda voluerit celebrare*), il sera déchu de sa dignité.

Can. 10. Un évêque ne peut être déposé que par douze évêques, un prêtre par six, et un diacre par trois évêques en y comprenant le sien propre.

Can. 11. Aucun évêque ne doit empiéter sur un diocèse étranger.

Can. 12. On ne doit instituer aucun évêque sans l'assentiment du primat.

Can. 13. Si un évêque n'observe pas les ordonnances qu'il a lui-même signées, il sera exclu (c'est-à-dire déposé) [1].

107. Conciles à Rome et à Milan en 390.

Ces conciles ont été célébrés à l'occasion de Jovinien et de ses erreurs. Ce Jovinien était moine [2] : on ne sait s'il a résidé à Milan

1. Baronius et Justel ont attaqué l'authenticité de ce concile ; mais Pierre de Marca, *De veteri collect. canon.*, c. 5, n. 2 sq., et Pagi, *Critica, ad annum* 387, n. 26, l'ont défendue.

2. Baronius, *Annales*, 1591, ad ann. 390, n. 35-65 ; H. Belling, *Ueber Jovinian*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 1888, t. IX, p. 391-404 ; C. E. Fahlcrantz, *De Joviniani Ecclesiam reform. studio*, in-4, Upsal-Holmiæ, 1833 ;

Digitized by Google

ou ailleurs ; pendant longtemps il pratiqua un ascétisme sévère, mais vers l'an 388, il professa sur les bonnes œuvres les opinions que Luther devait émettre plus tard. D'après lui, *a*) la virginité, la viduité ou l'état de mariage étaient également méritoires ; *b*) le jeûne n'était pas plus méritoire que le manger, pourvu que l'on rendît grâces à Dieu ; *c*) tous ceux qui, avec une foi complète, étaient régénérés par le baptême ne pouvaient plus être dominés par le démon ; *d*) tous ceux qui avaient gardé la grâce après leur baptême, devaient recevoir dans le ciel une récompense identique,
[51] car d'après Jovinien, il n'y avait pas de degrés dans la vertu ; *e*) Marie avait conçu le Christ comme vierge, mais elle ne l'avait pas enfanté en cette qualité, l'enfantement ayant aboli sa virginité, autrement il faudrait dire avec les manichéens que le corps du Christ n'était pas réel mais apparent. En conséquence il accusait les orthodoxes de manichéisme et de docétisme.

Conformant sa vie à ses principes, Jovinien abandonna l'ascétisme et se livra à la débauche, cherchant à répandre ses erreurs par les livres et par le prosélytisme. Dans ce but, il vint à Rome sous le pape Sirice, et prêcha le mariage à des vierges consacrées ainsi qu'à des ascètes : aux uns et aux autres il demandait : « Valez-vous mieux que Sara, Suzanne, Anne et les autres saintes femmes et saints personnages de la Bible ? »

Il ne put gagner aucun prêtre, et il arriva même que plusieurs laïques de distinction, en particulier Pammachius, que nous connaissons par les lettres de saint Jérôme, lui firent une vive opposition et demandèrent au pape Sirice sa condamnation comme hérétique. Sirice réunit son clergé en 390, déclara la doctrine de Jovinien en opposition avec les lois chrétiennes, et, par conséquent, ses principaux partisans, c'est-à-dire Jovinien, Auxence, Genialis, Germinator, Felix, Plautin, Martien, Janvier et Ingeniosus, condamnés et chassés de l'Église par sentence divine et jugement du concile. Aussitôt après, le pape envoya deux prêtres, Crescens et

W. Haller, *Jovinianus, die Fragmente seiner Schriften die, Quellen zu seiner Geschichte, sein Leben und seine Lehre, zusammengestellt, erläutert und im Zusammenhange dargestellt*, dans *Texte und Untersuchungen d. Gesch. d. altchristl. Literatur*, in-8, Leipzig, 1897 ; cf. *Histor. Jahrb.*, t. XIX, p. 151-152 ; G. Lindner, *De Joviniano et Vigilantio purioris doctrinæ IV et X sæc. antesignanis dissert. hist.-theologic.*, in-8, Lipsiæ, 1839 ; Tillemont, *Mém. hist. ecclés.*, in-4, Paris, 1705, t. x, p. 224-229, 753 ; H. Leclercq, *L'Espagne chrétienne*, in-12, Paris, 1906, p. 210. (H. L.)

Digitized by Google

Alexandre, porter les conclusions à Milan, à saint Ambroise, adversaire zélé de Jovinien, pour l'engager à souscrire à ce qui s'était fait [1].

Saint Ambroise réunit à Milan un concile provincial. La lettre synodale qui s'est conservée, et qui est très probablement l'œuvre de saint Ambroise, louait le pape du soin qu'il prenait des intérêts de l'Église, exposait brièvement les erreurs des joviniens, y opposait la doctrine orthodoxe et anathématisait les personnes déjà condamnées à Rome [2].

Ce concile de Milan est probablement le même qui se prononça contre les ithaciens et rejeta l'évêque Félix qu'ils avaient élevé sur le siège de Trèves, d'accord en cela avec le pape Sirice. Nous [52]
ne possédons pas les pièces originales de cette affaire ; mais le 6e canon du synode de Turin tenu quelque temps après parle des édits lancés par saint Ambroise et le pape contre Félix [3].

108. Concile à Capoue en 391.

D'après Tillemont [4], on tint en 391 à Capoue un concile d'une certaine importance, auquel les anciens ont donné le nom de *plena-*

1. *Epist. Siricii papæ ad Mediolanensem Ecclesiam*, dans Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 852 ; Mansi, *op. cit.*, t. III, col. 663.

2. Baronius, *Annales*, ad. ann. 390, n. 35-47 ; *Concil. regia*, t. III, col. 445 ; Labbe, *Concilia*, t. II, col. 1023-1027, 1040-1041 ; Pagi, *Critica*, n. 10 ; Hardouin, *Coll. concil.*, t. I, col. 853 ; Coleti, *Concilia*, t. II, col. 1239 ; Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. III, col. 689. Parmi les Pères du concile de Milan, de 390, se trouvaient Sabin de Plaisance, Bassien de Lodi et quelques autres prélats voisins. La lettre synodale à Sirice portait neuf signatures épiscopales ; on y lisait cette protestation : « Vous êtes bien le bon Pasteur, vous gardez avec amour et vous défendez avec énergie le bercail de Jésus-Christ. Vous veillez sur la porte de la bergerie et vous méritez bien que les brebis du Sauveur vous écoutent et vous suivent. Nous vous en félicitons, Seigneur et frère aimé, et de tout notre cœur, nous vous en bénissons. » L'hérésie de Jovinien avait eu à Milan sa répercussion dans l'infidélité des moines Sarmatien et Barbatien, cf. Baunard, *Histoire de saint Ambroise*, in-8, Paris, 1872, p. 515-517. (H. L.)

3. Hardouin, *Coll. conc.*, t. I, col. 959 ; Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. III, col. 862.

4. Tillemont, *Mémoires*, t. X, n. 41 sur S. Ambroise, Bruxelles, 1732, p. 324. Ce calcul a été adopté par Mansi, *op. cit.*, t. III, col. 686.

Digitized by Google

rium [1]. Son principal objet paraît avoir été de mettre fin au schisme mélétien. L'un des deux évêques orthodoxes d'Antioche, Paulin, était mort, en 388. Afin que le schisme se perpétuât, il avait choisi pour successeur le prêtre Evagre, malgré la défense des canons ; en outre, Evagre ne fut pas, conformément à une ancienne prescription du droit canon, sacré par trois évêques. Il avait pour concurrent l'évêque Flavien, successeur de Mélèce ; Flavien non plus n'avait pas été ordonné évêque, ainsi que nous l'avons vu, d'une manière tout à fait conforme aux saints canons. Cet état de choses détermina l'empereur Théodose, à son retour à Constantinople (391), à mettre fin au schisme. Il engagea Flavien, pour lequel il avait une grande estime et qu'il avait fait venir à Constantinople, à se rendre de sa personne au concile de Capoue, où toute l'affaire du schisme mélétien serait examinée avec impartialité. Flavien s'excusa sur la rigueur de l'hiver et l'empereur accepta ses excuses. Mais en l'absence des parties, le concile réserva son jugement sur les divisions de l'Église d'Antioche, et déféra le *jus cognitionis* à Théophile, archevêque d'Alexandrie, et à ses suffragants, parce que ces évêques étaient demeurés étrangers au conflit. Tel est le récit de saint
[53] Ambroise dans sa lettre à Théophile [2]. Il fait voir qne les tentatives faites pour améliorer la situation demeurèrent sans résultat.

Le concile de Capoue s'occupa en outre de la condamnation des erreurs de Bonose, évêque de Sardique [3], qui niait la virginité de Marie et soutenait qu'elle avait eu plusieurs enfants. Le concile traita cette affaire comme il avait traité celle du schisme mélétien ; il confia le soin de faire une enquête sur les erreurs de Bonose, et de les condamner, à ses voisins, les évêques de Macédoine, sous la présidence de l'archevêque de Thessalonique. Nous n'en savons pas plus long sur cette affaire, car le seul document que nous possédons est une courte lettre d'un inconnu, insérée à la suite d'une autre lettre qui vient probablement de saint Ambroise [4].

1. C'est ce que fait le *Codex canon. Eccl. africanæ*, n. 48, dans Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 886 ; Mansi, *op. cit.*, t. III, col. 738.

2. S. Ambroise, *Epist.*, LVI, *P. L.*, t. XVI, col. 1220.

3. La lettre dont nous parlons dans la note suivante (elle est attribuée à saint Ambroise) dit que c'est bien de ce Bonose qu'il s'agit ; c'est, du reste, ce que dom Ceillier a très bien prouvé, *op. cit.*, t. V, p. 709.

4. Les bénédictins de Saint-Maur ont pensé que cette lettre a été écrite par saint Ambroise, quoiqu'elle porte en tête *frater noster Ambrosius*, et ils expliquent ces mots en disant que la lettre a été, il est vrai, écrite par saint Ambroise, mais au nom d'un synode qui se serait tenu quelque temps après celui

Digitized by Google

Enfin le concile de Capoue a porté plusieurs ordonnances disciplinaires dont le *Codex canonum Ecclesiæ africanæ* a reproduit ce qui suit : « Nul ne doit être baptisé deux fois ; nul ne doit être ordonné deux fois, et les évêques ne doivent pas être transférés d'un siège à un autre [1]. »

109. Concile à Hippone en 393 [2].

Un concile de bien autre importance se tint en Afrique en 393 à Hippone. C'est la première de ces nombreuses et célèbres assemblées ecclésiastiques présidées par Aurèle, qui, depuis 391, était archevêque de Carthage [3] ; un très grand nombre d'évêques des différentes provinces de l'Église d'Afrique assistèrent à ce concile, si bien que Possidius a appelé ce concile : *plenarium totius Africæ concilium* [4]. Il ajoute que, sur la demande des évêques, saint Augustin, alors prêtre à Hippone, prononça devant le concile son discours *De fide et symbolo*, que nous a conservé l'ouvrage qui porte le même titre [5]. Musonius, métropolitain de la Byzacène, qui faisait probablement partie du concile, en explique le but en disant « qu'il avait amélioré d'une manière salutaire la discipline [6]. » [54]

Nous n'avons plus au complet les actes de ce concile d'Hippone, dont la suscription est ainsi conçue : « *gloriosissimo imperatore*

de Capoue. Luc Holsten et d'autres l'attribuent au pape Sirice. Voyez la note des Bénédictins de Saint-Maur dans leur édition de saint Ambroise (S. Ambroise, *Opera*, Venet., t. III, col. 1091.

1. *Codex canonum Ecclesiæ africanæ*, n. 48, dans Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 886 ; Mansi, *op. cit.*, t. III, col. 738.

2. 8 octobre 393. Baronius, *Annales*, 1591, ad. ann. 393, n. 33-34 ; Pagi, *Critica*, 1689, n. 4-5 ; *Conc. regia*, 1644, t. III, col. 457 ; Labbe, *Concilia*, 1671, t. II, col. 1065-1066, 1140-1151, 1179-1182, 1641 ; Emm. a Schelstraate, *Eccles. afric.*, 1679, p. 171-192 ; Hardouin, *Concilia*, 1700, t. I, col. 953 ; Tillemont, *Mém. hist. ecclés.*. in-4, Paris, 1710, t. XIII, p. 172-186, 967-974 ; Coleti, *Concilia*, 1728, t. II, col. 1375 ; Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, 1759, t. III, col. 849 ; A. Audollent, *Carthage romaine*, in-8, Paris, 1901, p. 536. (H. L.)

3. Fuchs, *Bibliothek der Kirchenversammlungen*, t. III, p. 59, 67 sq. ; [Tillemont, *op. cit.*, t. XII, p 554-564. (H. L.)]

4. Possidius, *Vita Augustini*, c. VII, *P. L.*, t. XXXII, col. 79.

5. S. Augustin, *De fide et symbolo*, *P. L.*, t. XL, col. 181-192. (H. L.)

6. Lettre synodale dans Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 969 ; Mansi, *op. cit.*, t. III, col. 893.

Digitized by Google

Theodosio Augusto III et Abundantio viris clarissimis consulibus, idus octobris Hippone-Regio in secretario basilicæ Pacis[1]. » Nous voyons par là que le concile se tint le 8 octobre 393 dans le *secretarium* de la *basilica Pacis* à Hippo-Regius. Ces mots sont extraits du *Codex canonum Ecclesiæ africanæ*[2] ; tandis qu'un concile postérieur d'Afrique se fit lire tous les canons des conciles tenus sous Aurèle, celui qui a compilé les canons de l'Église d'Afrique (Denys le Petit) n'a inséré que cette suscription des actes du concile d'Hippone et n'en a pas conservé les canons[3]. Heureuse-

1. Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 882 ; Mansi, *op. cit.*, t. III, col. 732.
2. *Id.*, *id.*,
3. Sauf deux qui sont dans les actes du concile de 525. *Gesta hujus concilii ideo descripta non sunt, quia ea quæ ibi statuta sunt, in superioribus probantur inserta.* Il est certain que les canons du concile sont authentiques, mais leur attribution au concile d'Hippone ne va pas sans de grandes réserves. Le P. Chiffiet, *Fulgentii Ferrandi Breviatio canonum*, in-4, Divione, 1649, p. 293, 294, croit que depuis le 14e canon jusqu'au 34e il n'y a presque rien qui soit du concile d'Hippone, Tillemont, *Mém. hist. ecclés.*, t. XIII, p. 967, pour être moins affirmatif, ne se montre guère plus rassuré et déclare avoir peine à distinguer ce qui fut ordonné à Hippone d'avec la discipline prescrite par les autres canons de l'Afrique. Il convient qu'il y a « assez d'apparence que ce qui est depuis le 14 jusqu'au 33 est tiré de quelques autres conciles plus anciens dont les décrets auront esté renouvellez ou en tout ou en partie par celui de Hippone. » Le diacre Ferrand cite les canons 3e, 5e et 9e de ce concile, mais néanmoins on n'en trouve rien dans l'abrégé dressé par Musonius et destiné au concile de Carthage du 28 août 397. Schelstraate, *op. cit.*, p. 188 fait observer que cet abrégé ne contient rien non plus de ce que les autres conciles d'Afrique citent du concile de Carthage, hormis le canon 1er relatif au jour de Pâques. Il ne faudrait pas, comme le voulait Chifflet, expliquer ces omissions par le fait que le IIIe concile de Carthage ne nous a transmis qu'un simple *abrégé* ; ce n'est pas ce que dit la lettre qui est en tête, on y lit qu'on y a mis tout : *Omnia videntur esse complexa.* Le titre de la lettre d'Aurèle et de Musonius soulève bien des difficultés, cette façon de dater par le règne d'un pape ne paraît pas ancienne. Il est même douteux que la lettre soit d'Aurèle, ni d'un concile de Carthage, ni adressée à toute l'Afrique. On a déjà deux conciles de Carthage pour l'année 397, tenus l'un le 26 juin, l'autre le 28 août, et on ne s'explique guère qu'entre ces deux il y eut place pour un troisième concile le 13 août. Ce qui paraît plus vraisemblable, c'est que la pièce est d'un concile de la Byzacène dont le primat, qui était alors Musonius, communique les décisions à tous les évêques de sa province. Ce concile de Byzacène aura fait un abrégé du concile d'Hippone et les signatures qui suivent les canons sont à peu près les mêmes que dans les conciles. Tous les évêques nommés sont de Byzacène, pourvu qu'à *Tamugadtensis* on substitue *Tagumatensis* ou *Tambitanæ*. En ce cas, la signature d'Aurèle aura été ajoutée. Parmi les principaux Pères du concile d'Hippone, il nous faut nommer Aurèle de Carthage,

Digitized by Google

ment, le IIIe concile de Carthage, tenu en 397, nous a donné plus de renseignements sur le concile d'Hippone. Les évêques de la province de Byzacène invités au concile de Carthage envoyèrent par écrit leur déclaration à Aurèle, primat de Carthage, et ils ajoutèrent à leur lettre une *breviatio* (ou bien un *breviarium*) des canons d'Hippone, qu'ils désiraient remettre en vigueur. Le IIIe concile de Carthage répondit à ce désir et fit lire l'abrégé en question [1]. C'est par ce moyen que nous avons eu connaissance des canons d'Hippone [2]. Le texte de cette *breviatio* avait été mal fixé jusqu'au temps [55] où les Ballerini l'éditèrent dans sa forme primitive, au moyen d'anciens et excellents manuscrits [3].

Ce *breviarium* contient d'abord une version latine du symbole de Nicée (sans les additions du concile de Constantinople), version qui fut de nouveau publiée et approuvée par le concile d'Hippone [4]. Viennent ensuite deux séries de canons abrégés : la première en contient quatre, et la seconde trente-neuf; la seconde série porte en tête ces mots intercalés plus tard : *Incipit brevis statutorum*. Les deux séries sont bien réellement du concile d'Hippone [5].

Les quatre premiers canons sont ainsi conçus :

1. Toutes les provinces d'Afrique doivent, pour la fête de Pâques, au sujet de laquelle on est tombé dans l'erreur, se régler d'après l'Église de Carthage.

président ; Mégale de Calama qui était peut-être alors primat de Numidie, Epigone, évêque de Bullæ-regiæ dans la Proconsulaire. (H. L.)

1. Voyez la déclaration du IIIe concile de Carthage, dans Mansi, *op. cit.*, t. III, col. 915 et 733; Hardouin, t. I, col. 882, et dans le *Codex canonum Ecclesiæ africanæ*, après le canon 33.

2. Les objections faites contre l'authenticité de ces canons, par exemple celle de dom Ceillier, (t. x, p. 665), ont été réfutées par les Ballerini, dans S. Leonis Magni, *Opera*, t. III, p. 78 sq. Les réfutations des Ballerini ont été imprimées dans Mansi, *op. cit.*, t. III, col. 909 sq.

3. Dans le t. III des *Œuvres* de S. Léon, p. 88 ; Mansi, *op. cit.*, t. II, col. 917 ; l'ancien texte fautif se trouve dans Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 971 ; Mansi, *op. cit.*, t. III, col. 894.

4. Les Ballerini ont prouvé (*Præfatio*, p. LXXX, § 3) que ce symbole est véritablement du concile d'Hippone ; [cf. F. Kattenbusch, *Das apostolische Symbol*, in-8, Leipzig, 1894, t. I, p. 91 sq. 135 sq. (H. L.)]

5. Mansi, *op. cit.*, t. III, col. 932, n. 30. Cécilien et Honorat demandèrent que le primat de Carthage fît connaître chaque année aux primats provinciaux la date de la Pâque. Au concile de Carthage, tenu en 397, Epigone demanda que le concile annuel de Carthage fixât la date pascale pour l'année suivante. (H. L.)

Digitized by Google

2. L'évêque Cresconius de Villa-Regis doit se contenter de son Église et ne pas élever des prétentions au sujet du siège de Tubuna, et, en règle générale, nul ne doit empiéter sur une Église étrangère.

3. La Maurétanie Sitifienne doit avoir son propre primat [1].

[56] 4. Les primats des autres provinces doivent, ainsi que le recon-

1. Elle appartenait jusqu'alors au primat de Numidie. Cf. le n. 17 du *Codex canonum Ecclesiæ africanæ*, et Van Espen, *Comment. in canon.*, p. 315; du reste, dans la langue de l'Église africaine, *primas* signifie simplement *primæ sedis episcopus*, ou bien *senex*, tandis que dans les autres provinces l'évêque de la métropole civile dominait sur toute la province ecclésiastique, et s'appelait pour ce motif le métropolitain. Il s'éleva souvent des difficultés au sujet de l'ancienneté des évêques, et le canon suivant cherche à les prévenir pour l'avenir. Carthage faisait exception dans cette organisation de l'Église d'Afrique, car l'évêque de cette métropole civile était toujours le premier évêque, et comme le patriarche de l'Eglise d'Afrique. [L'établissement de primats provinciaux se fait en Afrique, de proche en proche, au fur et à mesure que se constituent les unités ecclésiastiques. C'est dès le début du IVe siècle que l'on commence à relever les mentions de primaties provinciales. Dès 305, la Numidie a un primat dans la personne de Secundus, évêque de Thiges (= *Kourbata*), qui présida le concile de Cirta tenu contre les donatistes. Peut-être, dès 314, la Byzacène, la Tripolitaine et la Maurétanie Césarienne étaient pourvues de primats, mais ce n'est rien moins que certain, car la lettre de Constantin au proconsul d'Afrique prescrit l'envoi de délégués à Arles, choisis par les évêques. En tout cas, pour la Tripolitaine et la Maurétanie nous conservons de grands doutes. En 349, la Byzacène possède son primat. Le synode pour lequel l'évêque d'Hadrumète réclame la confirmation du concile provincial de 349, témoigne de l'existence d'un primat provincial convocateur du synode. En 393, c'est au tour de la Maurétanie Sitifienne d'obtenir un primat. Rien ne nous apprend que la Tripolitaine, qui ne possédait que sept sièges épiscopaux, et la Tingitane qui ressortissait immédiatement de la Maurétanie Césarienne, aient jamais possédé de primats. Cette organisation s'explique eu égard au nombre des évêchés qui, soudainement accru au IVe siècle dans une proportion considérable, demeura désormais stationnaire. A partir de l'an 393, les circonscriptions ecclésiastiques vont s'identifier en Afrique avec les circonscriptions civiles, sauf un petit nombre d'exceptions, notamment la Tingitane. Quant à la Maurétanie Sitifienne elle avait, dès le temps de Dioclétien, c'est-à-dire depuis près d'un siècle, son existence distincte et sa métropole; cependant, ce n'est qu'en 393 qu'on la détachera de la circonscription ecclésiastique de la Numidie. La circonscription ecclésiastique de Maurétanie Sitifienne eut la Numidie pour frontière orientale, la mer pour frontière septentrionale; enfin une ligne tirée à l'ouest du Sinus Numidicus, à gauche de l'embouchure de l'Usar, passant au sud de Zabi, au nord de Tubunus et s'enfonçant au désert, marquait la frontière avec la Maurétanie Césarienne. Pour tout ce qui a trait à la primatie du siège de Carthage, cf. H. Leclercq, *L'Afrique chrétienne*, in-12, Paris, 1905, t. I, p. 76-83. (H. L.)]

Digitized by Google

naissent les évêques des premiers siècles (*primæ sedes*), être institués, s'il y a conflit, d'après le conseil de l'évêque de Carthage.

La seconde série porte :

5. Les lecteurs ne doivent pas adresser au peuple les formules de salutations ; nul ne doit être élevé à la cléricature, s'il n'a vingt-cinq ans, et on ne doit pas consacrer de vierge qui n'a pas cet âge. On ne doit élever à la cléricature que ceux qui sont instruits dans la sainte Écriture.

6. On doit inculquer aux évêques et aux clercs les statuts synodaux.

7. Pendant les saints jours de Pâques, on ne doit pas donner aux catéchumènes d'autre sacrement que le sel qu'il est d'usage de distribuer, *quia si fideles per illos dies sacramentum non mutant, nec catechumenos opportet mutare* (c'est-à-dire de même que pendant les saints jours de Pâques les fidèles n'apportent pour la consécration que le vin et le pain habituels et n'apportent ni miel ni lait, etc... de même pour les catéchumènes on ne doit apporter aucune modification).

8. On ne doit pas donner l'Eucharistie aux cadavres, et on ne doit pas non plus les baptiser [1].

9. Il y aura chaque année un concile auquel toutes les provinces ecclésiastiques doivent envoyer des représentants. Mais on n'en enverra qu'un de Tripoli, à cause de la pauvreté des évêques (de cette province) [2].

10. Les plaintes contre un évêque doivent être adressées au primat de la province, et l'évêque ne peut être suspendu qu'après avoir refusé depuis plus d'un mois de comparaître devant l'évêque primat.

11. Si l'évêque incriminé ne veut pas comparaître devant le *concilium universale* annuel des Églises d'Afrique, il doit être excommunié et ne peut plus exercer son office dans son propre diocèse ; la même peine atteint l'accusateur, s'il ne peut prouver ce qu'il a avancé.

1. La double question de l'Eucharistie et du baptême administrés aux morts a été étudiée dans le *Dict. d'arch. chrét.*, t. I, col. 1757-1759 ; t. II, col. 380-382. (H. L.)

2. Ce canon décrétait que les assemblées conciliaires seraient annuelles, le concile de Carthage (septembre 401) revint (can. 8) sur cette prescription pour la confirmer (Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. III, col. 742, 775, 799, 850). Mais cette obligation étant trop onéreuse pour les évêques, le concile de juin 407 (can. 1) décida que la réunion n'aurait lieu à l'avenir que lorsque le besoin s'en ferait sentir. (H. L.)


Digitized by Google

12. Lorsqu'un prêtre est accusé, l'évêque doit, avec cinq de ses collègues pris dans le voisinage, examiner l'affaire ; s'il s'agit d'un diacre, deux collègues suffiront ; quant aux plaintes portées contre les autres, l'évêque pourra, à lui seul, examiner et juger de leur valeur.

[57] 13. Lorsqu'un évêque ou, en général, un clerc, dédaignant le tribunal ecclésiastique, porte sa cause devant un tribunal civil, il doit être déposé, s'il s'agit d'une affaire criminelle, et s'il s'agit d'une affaire purement civile, il doit renoncer aux avantages qu'il pourrait avoir, ou bien résigner sa charge.

14. Si on fait appel du tribunal ecclésiastique à un tribunal ecclésiastique supérieur, et si le jugement de première instance est infirmé, cela ne peut nuire à ceux qui ont jugé en première instance, à moins que l'on prouve qu'ils ont rendu sciemment un jugement injuste. Mais si les deux parties se sont accordées dans le choix d'un *arbitrage*, il n'y a pas d'appel.

15. Les fils des évêques et des clercs ne doivent ni donner les jeux ni y assister.

16. Les fils des évêques, et en général des clercs, ne doivent pas se marier avec les païens, les hérétiques et les schismatiques.

17. Les évêques et les clercs ne doivent pas émanciper leurs fils avant d'être sûrs de leur moralité.

18. Les évêques et les clercs ne doivent jamais se choisir pour héritier quiconque n'est pas chrétien catholique, fût-ce même un parent.

19. Les évêques, les prêtres et les diacres ne doivent pas gérer les affaires des autres (*procuratores*) ; ils ne doivent pas accepter d'emplois qui les forcent à voyager, ou qui les empêchent de remplir leurs devoirs ecclésiastiques.

20. Des femmes étrangères ne doivent pas habiter avec les clercs.

21. Nul ne doit être sacré évêque, prêtre ou diacre, s'il n'a auparavant rendu chrétiens ou catholiques ceux qui sont attachés à sa maison.

22. Les lecteurs arrivés à l'âge de puberté doivent se marier ou faire vœu de continence.

23. Sans l'assentiment de l'évêque, nul ne doit attirer ou garder dans son Église un clerc ou un lecteur étranger.

24. Nul ne doit être ordonné, s'il n'a passé par une enquête ou s'il n'a en sa faveur le témoignage du peuple.

25. Nul ne doit, dans ses prières, parler au Père quand il faut

Digitized by Google

parler au Fils, ou réciproquement ; à l'autel, la prière doit toujours être adressée au Père. Nul ne doit se servir de formules de prières étrangères, s'il n'a pris sur ce point l'avis des frères compétents, (*nisi prius eas cum instructioribus fratribus contulerit*).

26. Aucun clerc ne doit reprendre ce qu'il a prêté.

27. Pour le sacrement du corps et du sang du Christ, on ne doit [58]
offrir que du pain et du vin mêlé avec de l'eau.

28. Des clercs non mariés (d'un rang inférieur) ne doivent pas, sans la permission de l'évêque ou du prêtre, visiter une vierge ou une veuve, et ils ne doivent pas y aller seuls. De même les évêques et les prêtres ne doivent pas visiter seuls ces personnes ; ils ne le feront qu'accompagnés de clercs ou de laïques recommandables.

29. L'évêque d'une *prima sedes* ne doit pas être appelé *princeps sacerdotum* ou *summus sacerdos*, mais simplement *primæ sedis episcopus.*

30. Les clercs ne doivent pas aller manger ou boire dans les hôtelleries, à moins qu'ils ne soient en voyage.

31. Les évêques ne doivent pas aller sur mer (en Europe), sans l'assentiment de l'évêque de la *prima sedes*, de qui ils doivent tenir des *litteræ formatæ.*

32. Le sacrement de l'autel ne doit être célébré que par des personnes à jeun, excepté le jour de la commémoration de la *cocna Domini* (c'est-à-dire le jeudi saint).

33. Les évêques et les clercs ne doivent pas célébrer des banquets dans les églises [1], à moins que ce ne soit pour restaurer des hôtes, si cela est nécessaire ; mais dans ce cas, on ne doit pas admettre le peuple.

34. L'évêque doit proportionner le temps de la pénitence à la gravité de la faute. Les prêtres ne doivent pas réconcilier les pénitents sans l'assentiment de l'évêque, à moins que l'évêque ne soit absent, et qu'il n'y ait un cas de nécessité. Si une faute est publiquement connue, le pénitent doit recevoir l'imposition des mains devant l'*apsis* (devant le chœur).

35. Lorsque des vierges consacrées à Dieu n'ont plus de parents, l'évêque ou le prêtre doit les confier à des femmes recommandables, avec lesquelles elles vivront pour conserver leur bonne réputation.

1. Saint Augustin paraît avoir plus particulièrement contribué à ce que l'on rendît ce canon ; car peu auparavant, en 392, il s'était plaint à Aurèle, évêque de Carthage, du désordre qui régnait dans les agapes qui avaient lieu dans les chapelles des martyrs et dans les cimetières.

Digitized by Google

36. Lorsque des malades ont perdu l'usage de la parole et que leur entourage assure qu'ils ont désiré le baptême, on doit le leur donner.

37. On ne doit pas différer de réconcilier les acteurs et les apostats qui veulent se convertir.

[59] 38. Un prêtre ne doit pas consacrer des vierges sans l'assentiment de l'évêque ; il ne doit jamais se permettre de faire le chrême.

39. Les clercs ne doivent pas s'arrêter dans une ville étrangère, à moins que l'évêque ou les prêtres de cette ville n'approuvent les motifs qui l'y ont déterminé.

40. En dehors des Écritures canoniques, on ne doit rien lire dans l'église sous le titre de « divines Écritures. » Les livres canoniques sont : la Genèse, l'Exode, le Lévitique, les Nombres et le Deutéronome, Jesu Navé, les Juges, Ruth, les quatre livres des Rois, les deux livres des Paralipomènes, Job, le Psautier de David, les cinq livres de Salomon, les douze livres des Prophètes, Isaïe, Jérémie, Daniel, Ézéchiel, Tobie, Judith, Esther, les deux livres d'Esdras, les deux livres des Machabées. Du Nouveau Testament : les quatre livres des Évangiles, l'histoire des Apôtres, treize lettres de Paul, une lettre du même aux Hébreux, deux lettres de Pierre, trois de Jean, une de Jacques, une de Jude et l'Apocalypse de Jean. Sur la confirmation de ce canon, on doit consulter l'Église d'au-delà de la mer ; du reste, les jours de la commémoration des martyrs, on doit aussi lire leurs actes.

41. L'ancienne prescription des conciles, d'après laquelle tout clerc donatiste ne peut être reçu dans l'Église qu'en qualité de laïque, conserve toute sa force, à l'exception cependant de ceux qui n'ont jamais rebaptisé ou qui veulent rentrer dans l'église avec la paroisse qu'ils ont eue jusque-là (c'est-à-dire que ceux-là peuvent garder leur dignité ecclésiastique). Il faut cependant consulter sur ce point l'Église d'au-delà des mers, de même que, pour savoir si les enfants des donatistes qui n'ont pas reçu volontairement, mais seulement sur la demande de leurs parents, le baptême donatiste, doivent, à cause de la faute de ces parents, être exclus du service de l'autel [1].

[60] Un concile africain tenu en 525 sous Boniface, évêque de Carthage [2], nous a laissé quelques nouveaux renseignements sur ce

1. Deux autres canons, que les Ballerini ont insérés, appartiennent, ainsi qu'ils en conviennent eux-mêmes, non pas au *breviarium* du concile d'Hippone mais l'un au IIIe concile de Carthage, tenu en 397 (c'est la seconde ordonnance

Digitized by Google

concile d'Hippone. Dans ce concile de Carthage, on lut et on renouvela d'anciennes prescriptions des conciles antérieurs ; ces prescriptions nous apprennent que, dans le concile d'Hippone, deux évêques de la Maurétanie, Cécilien et Théodore, avaient proposé qu'à l'avenir l'évêque de Carthage indiquât tous les ans par écrit, aux évêques des premiers sièges, le jour de la fête de Pâques. Comme président du concile d'Hippone, l'évêque Aurèle avait demandé les avis sur ce point, et la proposition avait été acceptée. Ainsi que nous l'avons vu, l'épitome des canons d'Hippone parle de ce décret qui forme le 1er canon de la collection.

Une seconde proposition fut émise par le même évêque Cécilien, conjointement avec son collègue maurétanien Honorat, pour faire déclarer l'évêque de Sitifi *episcopus primæ sedis* pour la Maurétanie. Il serait choisi par le concile provincial, mais son élection serait annoncée à l'évêque de Carthage, dont il recevrait les instructions. Aurèle de Carthage fit discuter ce dernier point. Deux évêques, Epigone de Bullæ-regiæ et Megale de Calama, en Numidie, prirent part à la discussion, qui se termina par cette prescription que chaque province aurait son *episcopus primæ sedis*, sous la réserve que la dignité du siège de Carthage n'en serait pas amoindrie et que l'on n'instituerait aucun *episcopus primæ sedis* sans en donner connaissance à l'évêque de Carthage ; celui-ci avait le droit d'être en rapport avec ces évêques et d'exiger d'eux des réponses. C'est ce que dit du reste, dans les numéros 3 et 4 de la première série, l'épitome traduit plus haut.

Le numéro 34 du *Codex canonum Ecclesiæ Africanæ* nous apprend que, dans un concile d'Afrique plus récent, peut-être dans le IIIe de Carthage, l'évêque Epigone fit la remarque que l'on ne devait rien ajouter au *breviarium* du concile d'Hippone, si ce n'est que le jour de la fête de Pâques devait être toujours annoncé par des lettres [2] dans le concile général tenu chaque année, et non pas plus tard. — Nous apprenons par ce même *Codex canonum*, numéros 53, 73, et 93, que le concile d'Hipppone avait ordonné la réunion annuelle, le 23 d'août, d'un concile général des Églises d'Afrique, lequel aurait lieu successivement dans chacune des provinces [3]. Enfin Ferrand,

de ce concile), et l'autre au concile de Carthage tenu en 401. Cf. Ballerini, dans S. Léon, *Opera*, t. III, p. 102, n. 4, et p. 103, n. 18, 10.

1. Dans Hardouin, *op. cit.*, t. II, col. 1080 ; Mansi, *op. cit.*, t. VIII, col. 646.

2. Mansi, *op. cit.*, t. III, col. 733 ; Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 882.

3. Hardouin, *Coll. concil.*, t. I, col. 887, 903, 919 ; Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. III, col. 742, 775, 799.

Digitized by Google

diacre de Carthage, connu par sa collection des canons faite au vi[e] siècle, nous a laissé quelques autres prétendus canons du con-
[61] cile d'Hippone [1].

110. Concile de Nîmes en 394.

[Nous avons remplacé la notice incomplète du texte par une exposition plus complète qu'on trouvera en note [2]. (H. L.)]

1. Justel, *Biblioth. juris canonici*, t. I, p. 449-451 ; 454. Au sujet des canons du concile d'Hippone de 427 voir à l'Appendice de ce tome. (H. L.)

2. Sulpice-Sévère, (*Dialog.*, l. II, c. XV, Mansi, t. III, col. 685, rapporte ce qui suit : « Un concile se tenait à Nîmes. Saint Martin qui n'avait pas voulu s'y rendre, désirait néanmoins beaucoup en connaître l'issue. Or, durant un voyage qu'il faisait en compagnie de Sulpice-Sévère, tandis qu'il était assis, seul, à l'arrière de la barque, un ange lui révéla ce qui s'était passé au concile de Nîmes ; dans la suite, nous nous assurâmes que le jour où le concile s'était assemblé et les décrets qu'il avait portés étaient bien ceux que l'ange lui avait révélés. » On a cru longtemps et jusqu'à nos jours que c'était là tout ce que nous connaissions du concile de Nîmes. *Conc. regia*, 1644, t. III, col. 455 ; Lalande, *Concilia Galliæ*, 1660, p. 12 ; Labbe, *Concilia*, 1671, t. II, col. 1040 ; Hardouin, *Coll. concil.*, t. I, index ; D. Rivet, *Histoire littér. de la France*, 1733, t. I, part 2, p. 264-266 ; Coleti, *Concilia*, 1728, t. II, col. 1239 ; Ignace Roderic, *Correspondance des savants*, in-12, Cologne, 1743, t. I, réimprimée en 1746 dans la « *Collection des livres de théologie ancienne et nouvelle*, » publiée à Leipzig (cf. Walch, *Historie der Kirchenversammlungen*, p. 233) ; Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, 1759, t. III, col. 685 ; Knust, dans *Bulletin de la société de l'histoire de France*, 1839 ; *Freiburger Zeitschrift für Theologie*, 1844, t. XI, p. 465 sq. ; L. Lévêque, *Le concile de Nîmes et saint Félix, évêque de cette ville à la fin du IV[e] siècle, d'après un document récemment publié*, in-8, Nîmes, 1870 ; cf. Nolte, dans *Theologisches Literaturblatt*, 1870, n. 23 ; Hefele, *Conciliengeschichte*, 1875, t. II, p. 61-65 ; L. Lévêque, *Le concile de Nîmes à la fin du IV[e] siècle*, dans la *Revue des Quest. historiques*, 1881, t. XXX, p. 549-561. Le texte des actes publié par Roderic en 1743 passa si bien inaperçu qu'en 1839, Knust le découvrit de nouveau dans un manuscrit de Darmstadt, du VI[e] siècle, et Hefele à son tour ne signale cette deuxième publication que dans la deuxième édition de son *Histoire des conciles*. La date et les circonstances qui amenèrent la convocation du concile de Nîmes peuvent être aujourd'hui éclaircies. Les auteurs de *L'art de vérifier les dates* plaçaient le concile en 389, quelques critiques s'avançaient jusqu'en 393 et même plus loin. Saint Ambroise, dans l'oraison funèbre de Valentinien II, parle d'un concile qui devait se tenir vers l'époque où ce prince fut tué par Arbogast (392). L'ajournement de cette assemblée semble indiqué par les circonstances qui suivirent l'assassinat. L'usurpateur Eugène rétablit le paganisme en Gaule et les évêques de cette province ne durent guère avoir le loisir de s'éloigner de leurs diocèses. Ce

Digitized by Google

Nous reproduisons le texte complet de ces actes, qui ne se trouvent dans aucune collection de canons.

Incipit sancta synodus quæ convenit in civitatem Nemausensem, kal. octobris, dominis Arcadio et Honorio Augustis consulibus. [62]

Episcopis per Gallias et septem provincias salutem. Cum ad Nemausensem Ecclesiam, ad tollenda Ecclesiarum scandala discessionemque sanandam [1] *pacis studio venissemus, multa utilitati congrua, secundum regulam disciplinæ, placuit provideri.*

I. In primis quia multi, de ultimis Orientis partibus venientes [2],

n'est qu'en 394, au printemps, que Théodose mit en déroute, près d'Aquilée, l'armée d'Eugène et d'Arbogast et la suscription fixe la réunion du concile au 1er octobre de cette même année, c'est-à-dire sous le consulat d'Arcadius et Honorius. Ces deux princes furent consuls ensemble en 394, 396 et 402. Cette dernière date doit être écartée puisque, en 402, saint Martin était mort depuis cinq ans, celle de 396 n'est pas recevable puisque la mention du consulat n'est pas accompagnée de *iterum*, il ne peut donc s'agir que de l'année 394. Le concile de Nîmes fut national. La lettre synodale est adressée à tous les évêques des Gaules et des Sept-Provinces qui sont : les Alpes-maritimes, la Viennoise, les deux Narbonnaises, les deux Aquitaines et la Novempopulanie. Les signatures des évêques, bien qu'elles ne soient pas accompagnées de la mention des sièges épiscopaux, ne permettent pas de douter néanmoins qu'ils fussent venus de toutes les parties de la Gaule. Le concile nous fait connaître le motif de sa convocation et l'objet de ses délibérations : *ad tollenda Ecclesiarum scandala discessionemque sanandam*. Il s'agissait de l'hérésie des priscillianistes et du schisme des partisans d'Ithace et de Félix de Trèves. On s'explique ainsi sans peine l'intérêt que saint Martin portait au concile de Nîmes qui lui rappelait les choses et les hommes du concile de Trèves. Après avoir rompu avec les ithaciens, peut-être avait-il travaillé par lui-même ou par son collègue saint Ambroise à éclairer sur leur compte le pape Sirice. Quoiqu'il en soit de la date de condamnation des schismatiques par les deux évêques et par le pape, le concile de Nîmes avait pour objet de mettre fin à la division qui séparait en deux partis les évêques de la Gaule. La convocation adressée à saint Martin et à saint Ambroise — qui refusèrent de s'y rendre — montre que le concile était résolu à entendre les partis adverses, peut-être avait-il même quelque attrait marqué pour les *martiniens*. Ce concile fut l'honorable revanche de l'épiscopat gaulois contre les principes abusifs qui avaient introduit, à propos de Priscillien, une application nouvelle et féroce du droit, la tradition de l'hérétique condamné au bras séculier. Déjà des protestations s'étaient fait entendre, cf. H. Leclercq, *L'Espagne chrétienne*, p. 182-185. Les ithaciens comprirent l'impossibilité de faire triompher leurs maximes cruelles et nous les verrons, au concile de Turin, envoyer des députés chargés de préparer leur retour à la communion des *martiniens*. (H. L.)

1. *Dissensionem sedandam* (Roderic).

2. Manichéens. C'était le surnom que faute de mieux et de rien de plus pré-

Digitized by Google

presbyteros et diaconos se esse confingunt, ignota cum suscriptione apostholia[1] *ignorantibus ingerentes, quidam* (peut-être *qui dum*) *spem infidelium*[2] *sumptum stepemque*[3], *captantur*[4], *sanctorum communione speciæ* (peut-être *speciem*) *simulatæ religionis*[5] *impræmunt* (*imprimunt*) *: placuit nobis*[6], *si qui fuerint ejusmodi*[7], *si tamen communis Ecclesiæ causa non fuerit, ad ministerium altarii* (*altaris*) *non admittantur*[8].

II. Illud etiam a quibusdam suggestum est, ut contra apostolicam disciplinam, incognito usque in hoc tempus in ministerium feminæ nescio quo loco, leviticum videantur adsumptæ; quod quidem, quia indecens est, non admittit ecclesiastica disciplina, et contra rationem facta talis ordinatio distruatur[9]*: providendum, ne quis sibi hoc ultra præsumat.*

III. Illud etiam repetere secundum canonem placuit, ut nullus

cis, on commença à donner à la secte de Priscillien à ses débuts. Le nom de priscillianistes ne vint que plus tard et après la mort du chef du parti, cf. H. Leclercq, *L'Espagne chrétienne*, p. 154-207. (H. L.)

1. Concile d'Orléans de 533, can. 13 : *epistolia.*
2. *Specie fidelium.*
3. *Stipemque.*
4. *Captant.*
5. Ajoutez : *sibi.*
6. Ajoutez : *ut.*
7. *Hujusmodi.*
8. « Il a fallu tout d'abord s'occuper de ceux qui viennent en grand nombre du fond de l'Orient, et qui, se disant prêtres ou diacres, présentent aux personnes incapables d'en découvrir la fausseté des lettres de communion revêtues de signatures inconnues. Ils peuvent, de cette manière, capter la confiance des fidèles, pour leur arracher des aumônes et autres secours, se donnant les fausses apparences de la piété chrétienne par leur participation à la communion des enfants de l'Église. Nous avons décidé de repousser ces gens-là du ministère des autels, à moins que le bien général de l'Église n'oblige à les y admettre. » Les manichéens avaient été proscrits par un récent édit de Théodose, en 389 : *ex omni quidem orbe terrarum*. Les priscillianistes avaient une conception particulière du mensonge (*L'Espagne chrétienne*, p. 168). (H. L.)
9. Le concile de Nîmes nous révèle un fait singulier ; c'est que les priscillianistes conféraient aux femmes une véritable ordination : *talis ordinatio distruatur* : « Quelques-uns ont imaginé, chose tout à fait contraire à la discipline apostolique et inconnue jusqu'à ce jour, d'élever des femmes au ministère des lévites. La discipline ecclésiastique ne peut tolérer une telle inconvenance. Que toute ordination de ce genre, faite en dépit de la raison, soit annulée. Il faut veiller à ce que personne à l'avenir n'ait la témérité de rien entreprendre de pareil. » (H. L.)

Digitized by Google

episcopus sive clericum sive laicum, a suo episcopo judicatum, in communionem admittat inlicitam [1]. [63]

IV. Neque sibi alter episcopus, de clerico alterius, inconsulto episcopo cujus minister est, judicium vindicet [2].

V. Additum etiam est, ut, quia multi, sub specie peregrinationis, de ecclesiarum conlatione luxoriant, victura non omnibus detur [3], *unusquisque voluntarium, non indictum, habeat de hac præstatione judicium* [4].

VI. Ministrorum autem quicumque peregrina quibuscunque necessitatibus petunt, ab episcopis tantum apostolia suscribantur [5].

Addi etiam placuit, ut, quia frequenter Ecclesiis de libertorum tuitione inferuntur injuriæ, sive qui a viventibus manumittuntur, sive quibus libertas ultima testatione conscribitur : placuit synodo, ut si fidelis persona contra fidem et contra defunctorum voluntatem venire temptaverit, communicantes, qui contra Ecclesiam veniunt, extra Ecclesiam fiant ; catechumenis vero, nisi inreligiositate pietatem mutaverint, gratia considerata secundum Deum per inspectionem tradatur [6].

1. « Il a plu au concile de rappeler le canon qui défend à un évêque d'admettre à la communion un clerc ou un laïque excommunié par son propre évêque ». C'est le 33e canon apostolique. (H. L.)

2. « Un évêque ne doit pas non plus s'arroger le droit de juger un clerc dépendant d'un autre évêque, sans le consentement de ce dernier. » (H. L.)

3. *Victuaria... dentur.*

4. « Convaincu que beaucoup de gens, sous prétexte de voyage, s'engraissent des offrandes et des aumônes des églises, le concile ne veut pas que celles-ci fournissent des vivres à tous ceux qui se présentent, chacun reste libre de donner ce qu'il juge convenable, sans qu'il y ait rien d'imposé à cet égard. » (H. L.)

5. « Les ministres des autels qui pour quelque nécessité que ce soit entreprennent des voyages, doivent avant leur départ, se munir de lettres de recommandation que les évêques seuls ont le droit de signer. » Cette disposition relative aux *litteræ formatæ* se retrouve dans le 34e canon apostolique. Quelques années plus tard le pape Zosime conféra à Patrocle, archevêque d'Arles, légat du Saint-Siège en Gaule, le droit exclusif de signer ces lettres. (H. L.)

6. « Enfin le concile a voulu remédier à un autre abus. Les églises ont fréquemment à souffrir des outrages à cause de la protection qu'elles doivent aux affranchis, soit qu'ils aient reçu le bienfait de la liberté du vivant de leurs maîtres, soit qu'ils l'aient reçue par testament. Le concile décide que le chrétien qui, au mépris de son propre engagement ou de la volonté des défunts, tentera de ramener les affranchis sous le joug de la servitude, sera chassé de l'Église contre laquelle il s'élève : quant aux catéchumènes qui se rendraient coupables de la même faute, le baptême à la vérité, ne leur sera pas refusé, à


Digitized by Google

Ego Aprunculus [1] *subscripsi.*
Ego Ursus [2] *subscripsi.*
Ego Genialis [3] *pro me et pro fratre Syagrio* [4] *subscripsi.*
Ego Alitius [5] *pro me et pro fratre Apro* [6] *subscripsi.*
Ego Fœlix [7] *subscripsi.*

moins qu'ils n'abandonnent leurs sentiments de piété, mais il ne leur sera accordé qu'avec une grande circonspection. » (H. L.)

1. C'est peut-être celui que le *Gallia christiana*, t. I, col. 73, compte parmi les premiers évêques d'Auch.

2. Hefele, après Knust, pense y voir celui dont, en 417, le pape Zosime annula la consécration (Mansi, *op. cit.*, t. IV, col. 361); L. Lévêque, dans *Rev. Quest. hist.*, 1881, t. XXX, p. 557, fait observer que nous savons par la lettre de ce pape à Proculus, évêque de Marseille, que Patrocle était archevêque d'Arles à l'époque de cette ordination et Patrocle ne fut élevé à l'épiscopat qu'en 411 ou 412. Il paraît plus vraisemblable qu'au lieu d'Ursus c'est Ursio qu'il faut lire. Ce nom se retrouve avec ceux d'Octavius, de Triferius et de Remigius parmi ceux des évêques qui siégèrent au concile de Turin. Sirmond pense qu'ils étaient évêques de la Narbonnaise. (H. L.)

3. Premier évêque de Cavaillon, *Gallia christiana*, t. I, p. 940. Il faut donc abaisser la chronologie de ce personnage de quatre-vingts ans environ. (H. L.)

4. Peut-être évêque de Tarbes, *Gallia christiana*, t. I, col. 1225.

5. Evêque de Cahors dont parle Grégoire de Tours, *Hist francor.*, l. II, c. XIII, *P. L.*, t. LXXI, col. 210. [Cet évêque n'aurait pu assister au concile de Nîmes, sa consécration datant des premières années du Ve siècle. En 407, d'après une lettre de saint Jérôme, il n'était encore que prêtre. (H. L.)]

6. Peut-être l'évêque de Toul. (Voyez la dissertation sur saint Apro, éditée par Lebrun-Desmarettes, comme appendice aux *Œuvres de S. Paulin de Nole.*)

7. Evêque de Nîmes, sacrifié par les Vandales au commencement du Ve siècle (*Gallia Christiana*, t. I, *instrumenta*, dans l'appendice, col. 136 et 137). D'après D. L. Lévêque, ce Félix peut faire jaillir sur le sujet que nous traitons quelques rayons de lumière. Selon lui, l'évêque de Nîmes, au 1er octobre 394, ne serait autre que ce Félix. Parmi les manuscrits laissés par D. Polycarpe de la Rivière, vers la fin du XVIIIe siècle, se trouvait un fragment d'une vie de saint Amatius, évêque d'Avignon. On y lisait que, la troisième année de son épiscopat, le bienheureux Amatius avait vu éclater un effroyable orage sur son troupeau. Les Alamans, sous Chrocus, envahirent la Gaule et ruinèrent un grand nombre de villes. Avignon ayant été environnée par des bandes barbares, Amatius exhorta son peuple à souffrir courageusement la mort. « Qui peut dire, s'écria-t-il, le nombre des évêques qui ont péri sous leurs coups? Privat à Mende, Avole à Viviers, Sexte à Valence, Justin à Trois-Châteaux, Firmin à Venarques, Leonius à Apt, Albin à Vaison, Valentin à Carpentras, Victor à Arles, Lucius à Orange, Félix à Nîmes, Venustus à Agde. » Ce fragment a été accueilli par les auteurs du *Gallia christiana*. Malheureusement dom Polycarpe de la Rivière est bien loin de mériter une confiance absolue; cependant le récit de l'invasion des Alamans et du martyre de Privat de Mende, par Grégoire de Tours, peut lui donner un commencement de raison. L'histo-

Digitized by Google

Ego Solinus subscripsi.
Ego Adelfus[1] *subscripsi.*
Ego Remigius[2] *subscripsi.* [64]
Ego Epetemius[3] *subscripsi.*
Ego Modestus[4] *subscripsi.*
Ego Eusebius[5] *subscripsi.*
Ego Octavius[6] *subscripsi.*
Ego Nicesius[7] *subscripsi.*
Ego Evantius[8] *subscripsi.*

rien de Nîmes, Ménard, *Histoire de la ville de Nismes*, t. I, p. 83, s'en accommode, mais les auteurs du *Gallia christiana*, de l'*Histoire du Languedoc* et de l'*Histoire de l'Église de Nîmes* se sont montrés moins accueillants. La présence du nom de l'évêque Félix dans les actes du concile de Nîmes vient justifier le dire de dom Polycarpe ou plutôt de la vie de saint Amatus dont il a fait usage. Toutefois une question de chronologie se présente. A quelle époque se place l'invasion de Chrocus ? Au premier abord il semble que cette invasion et le martyre de saint Privat de Mende, mentionnés par saint Amatus, soient contemporains de l'empereur Gallien, comme le veut Grégoire de Tours' *Hist. francor.*, l. I, c. XXX-XXXII ; les douze autres évêques avaient dû vivre à la même époque. Cette opinion, acceptée par les Bollandistes, les auteurs du *Gallia christiana* et Tillemont, a été mise en question et réfutée par plusieurs critiques qui, à l'autorité de Grégoire de Tours ont préféré celle de Frédégaire d'Idace, de Sigebert et d'Aimoin et de quelques autres documents qui font de Chrocus un roi des Vandales au v[e] siècle et non un roi des Alamans au III[e] siècle. D. de Vic et D. Vaissette, *Histoire du Languedoc* t. I, note XLII ont définitivement fixé la question dans ce sens ; cf. D. Ferron, *Mémoires et documents inédits pour servir à l'histoire de la Franche-Comté*, in-8, Besançon, 1839, t. II, p. 61-220. (H. L.)

1. Peut-être évêque de Limoges (*Gallia*, t. II, p. 501).

2. Dans un concile tenu à Turin, ce Remy, de même que Octave et Treferius, qui sont nommés plus loin, furent déclarés innocents d'avoir fait des ordinations contre les canons. On ne sait où il était évêque.

3. C'est peut-être ce saint Apodemius qui, en 407, vint des rives de l'Océan et de l'extrémité de la Gaule visiter saint Jérôme à Bethléem (S. Hieronymi, *Opera*, ed. des Bénédictins t. I, p. 1, p. 168, 188.) [Voici les paroles de saint Jérôme : « Vous m'envoyez pour savoir mon sentiment sur quelques passages de l'Écriture un homme de Dieu mon fils Apodemius »... « Mon fils Apodemius est arrivé à Bethléem. » Saint Jérôme n'eut pas parlé ainsi d'un évêque. (H. L.)]

4. C'est bien certainement le quatrième évêque de Meaux.

5. Evêque de Vence (*Gallia Christiana*, t. III, p. 1212).

6. Voyez note 2.

7. Cet évêque, de même que Urbain qui a signé plus bas, a probablement aussi signé le concile de Valence en 374 (t. I, § 90). Tillemont suppose que Nicetus a été évêque de Mayence (Tillemont, *Mémoires*, Bruxelles, 1732. t VIII, p. 235. On ne connaît pas le siège de l'évêque Urbain.

8. Saint Eventius a été le septième évêque d'Autun.

Digitized by Google

Ego Ingenue [1] *subscripsi.*
Ego Aratus subscripsi.
Ego Urbanus [2] *subscripsi.*
Ego Melanius subscripsi.
Ego Treferius [3] *subscripsi*
Explicit episcopi numero XXI.

111. Les quatre premiers conciles de Carthage sous Aurèle et les conciles d'Hadrumète et de Constantinople.

Aurèle, évêque de Carthage, commença en 393, la série de ses conciles par celui tenu à Hippone. Pendant la durée de son épiscopat, il tint plus de vingt conciles célébrés presque tous à Carthage. Le premier après celui d'Hippone (*Carthaginense I*), s'est réuni en 394 [4]; nous savons seulement que ce concile délégua quelques évêques de l'Afrique proconsulaire au concile d'Hadrumète [5]. On en a conclu que ce premier concile de Carthage n'a été qu'un concile provincial, et que le concile d'Hadrumète a été, au contraire, un concile général des Églises d'Afrique : nous n'avons pas de plus amples détails sur ce point [6].

Dans cette même année 394, Nectaire présida à Constantinople un concile assemblé pour décider, sur les prétentions élevées par les deux candidats, les évêques Gébadius et Agapius, au siège de Bostra en Arabie [7].

1. C'est peut-être le même qui, en 440, était encore évêque d'Embrun ; mais alors il n'a pas pu assister au concile d'Orléans, ainsi que Mabillon l'a prétendu, car ce concile s'est tenu en 461.
2. Voyez plus haut, not. 7.
3. Voyez p. 95, not. 2.
4. 26 juin 394. Labbe, *Concilia*, t. II, col. 1641, 1065-1066 ; Pagi, *Critica*, ad ann. 394, n. 8, 10 ; Hardouin, *Coll. concil.*, t. I, col. 881 ; Coleti, *Concilia*, t. II, col. 1379 ; Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. III, col. 853-854 ; A. Audollent, *Carthage romaine*, in-8, Paris, 1901, p. 535. (H. L.)
5. Après le 26 juin 394. *Conc. regia*, t. III, col. 458 ; Labbe, *Concilia*, t. II, col. 1153 ; Coleti, *Concilia*, t. II, col. 1379 ; Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. III, col. 855. (H. L.)
6. Fuchs, *Bibliothek der Kirchenversammlungen*, t. III, col. 51 sq.
7. Il s'agit d'un conflit au sujet du siège métropolitain de Bostra dont deux évêques avaient déposé le titulaire Bagadius, sans même l'entendre et nommé à sa place Agapius. Bagadius convaincu de l'irrégularité de sa déposition,

Digitized by Google

On tint à Carthage, en 397, deux conciles qui ne sont pas mis ordinairement à la suite l'un de l'autre : le premier, connu sous [66] le nom de *Carthaginense II*, fut présidé par Aurèle et se réunit le 26 du mois de juin ; le *Carthaginense III* eut lieu le 27 du

prétendait rentrer en possession de son siège, que le nouvel élu ne voulait point céder. Les deux compétiteurs en appelèrent au pape Sirice à Rome. Celui-ci les renvoya à Théophile d'Alexandrie avec des lettres. Le conflit, suivant les indications du pape, fut tranché dans un concile de Constantinople. Nous avons vu à propos du concile *in encæniis* tenu à Antioche, en 341, et du concile de Tyr de 335, que c'était alors l'usage de profiter du concours d'évêques provoqué par la dédicace d'une église pour tenir un concile. Or à l'automne de 394, Rufin, ministre de Théodose, fit faire la dédicace de la somptueuse église bâtie auprès de Chalcédoine sous le vocable des saints Apôtres. A cette occasion, il convoqua un grand nombre d'évêques et, pour ajouter à l'intérêt de la réunion, songea à se faire baptiser. Les évêques tinrent un concile dont les actes ont presque entièrement disparu. Ce que l'on en connaissait jusqu'à présent (Hardouin, *Coll. concil.* t. I, col. 956, Mansi, *op. cit.*, t. III, col. 851) n'est qu'un extrait conservé dans une collection canonique grecque longtemps attribuée à Théodore Balsamon (XIIe siècle). On y trouve, avec la date de la session et les noms des principaux membres de l'assemblée, quelques fragments du procès-verbal relatifs à l'affaire de Bostra. M. L. Duchesne, *Le pape Sirice et le siège de Bostra*, dans les *Annales de philosophie chrétienne*, 1885, t. CXI, p. 280-284, a trouvé quelques autres fragments du même procès-verbal, allégués et transcrits dans le mémoire que le futur pape Pélage écrivit en 554 ou 555 pour combattre la condamnation des Trois-Chapitres prononcée en 553. La véritable importance de ces fragments est de nous montrer que le concile de Constantinople s'est réuni en conformité avec le canon du concile de Sardique relatif aux appels au pape. « En ce pays et à cette date, écrit M. Duchesne, *op. cit.*, p. 281, une application du décret de Sardique a un intérêt qui n'échappera à aucun canoniste et dont les théologiens aussi pourront tirer quelque parti. » (Cf. P. Bernardakis, *Les appels au pape dans l'Église grecque jusqu'à Photius*, dans les *Échos d'Orient*, 1903, t. VI, p. 36. Voici le texte de Pélage avec ses citations : *Sanctus etiam Theophilus, idem et Alexandrinæ civitatis episcopus abunculus, et decessor beati Cyrilli, cum sanctæ memoriæ Nectario Constantinopolitano et Flaviano Antiocheno episcopis pro causa quorundam Badagii et Agapii de episcopatu Bostrinæ Ecclesiæ, quæ est metropolis Arabiæ sic diuturno tempore certantium ut etiam Romam pergerent et illinc ad sanctum Theophilum cum litteris beati papæ Siricii mitterentur, qui sanctus Theophilus cum supradictis duobus aliis episcopis et Gelasio Cæsareæ Palestinæ apud Constantinopolim, invitante Rufino, tunc præfecto prætorio, ad dedicationem basilicæ Apostolorum quæ ab ipso in suburbano quod de nomine ipsius Rufinianæ apellantur, fundata fuerat, advenisset, synodum XXXVII episcoporum habens, in qua etiam venerandæ memoriæ viri Gregorius Nysseus et Amphilochius Iconiensis toto orbe laudabiles sacerdotes cum aliis episcopis adfuerunt causam memoratorum Badagii et Agapii ventilantes, ubi quid de his qui Badagium injuste deposuissent dicebantur, vel de his qui in loco ejus Agapium*

Digitized by Google

mois d'août. On trouve quelques renseignements sur le premier de ces deux conciles dans le *Codex canonum Ecclesiæ africanæ*, entre

ordinaverunt, sed et de aliis qui jam mortui fuerant interlocuti sunt, subjungendum esse curavi, ut ex his clarius ostendatur mortuos in pace Ecclesiæ numquam licuisse damnari (C'est la thèse de Pélage). *Ita enim se habent: « Theophilus episcopus Alexandrinæ Ecclesiæ dixit: « Si post mortem depositus est non judicatus Palladius, nulla justa defuncto facta videtur injuria. Sive enim bene vixit, sive non, presens debuit respondere. Sed quia jam translatio ejus ad illud seculum facta est et humanum reddidit debitum, de eo qui obiit nullus sermo est. Dabit enim rationem Deo de his quæ hic gessit. »*

Item alia interlocutio ejus ad Arabianum episcopum Ancyranum missa, qui prius synodaliter denuntiari poscebat si liceret aut subtilitas canonum pateretur ut duo episcopi depositionem facere cujus quam episcopi possent. Cui ad hæc respondere sanctus Theophilus paululum differens, sic interlocutus est: « Quia canonicæ subtilitatis meministi, regula non habet ut qui non sunt vivi addicti post mortem judicentur. » Item alia interlocutio ad eos missa qui Palladio [*et*] *Cyrillo mortuis calumnias inferebant. Theophilus episcopus dixit: « Hæ voces nullum præjuditium mortuis inferunt. Si enim viventes adjudicati essent, juste utique forsitan et a sinodo sustinerent sententiam condemnationis. Quia vero post mortem ipsorum indignatio processit, nulla ratio permittit inexaminate eos qui precesserunt adjudicari » Item interlocutio sanctæ memoriæ Nectarii Constantinopolitani episcopi: « Nectarius episcopus dixit: « Nihil nocuit prævaricatio tunc facta, quoniam et patientiam sanctæ Ecclesiæ demonstravit et indispositam atque variam Arabiani ordinationem. Neque enim mortui judicari possunt, neque rursus qui superordinaverunt, propter quod sint defuncti. » Item interlocutio sancti Theophili Alexandrini et ad id unde jam interlocutus fuerat superius et ad illud quod Arabianus episcopus requirebat emissa. Theophilus episcopus dixit: « Nunquam vox mea apparet quia vel justa vel injusta facta sit depositio, sed quia adversus obeuntes non est possibile indignationis proferre sententiam, quoniam non sunt presentes adjudicati. Si autem de futuro tractet aliquis qui debeant deponere, videtur mihi non solum tres presentes esse oportere, sed, si possibile est, omnes provinciales, ut ex multorum sententia subtilior condemnatio ejus qui deponi dignus est demonstretur, presente etiam eo qui judicatur. »* Par ce fragment nous apprenons que les Pères du concile de 394 étaient au nombre de trente-sept, alors que le protocole connu n'en nommait que vingt par leurs noms, tout en marquant expressément qu'il y en avait d'autres. Les noms des deux évêques qui déposèrent celui de Bostra, nous parviennent aussi, ce sont Pallade et Cyrille. Ce dernier, au dire de M. Duchesne, pourrait bien être Cyrille de Jérusalem qui mourut en 386, après une carrière très agitée et très disputée. Dans les fragments conservés, soit par Balsamon, soit par Pélage, on voit que les prélats réunis à Constantinople pour juger cette affaire avaient à défendre Cyrille et Pallade contre les efforts que certains de leurs collègues faisaient pour obtenir une condamnation de leur mémoire. C'est précisément ce détail de l'affaire que les deux *excerpteurs* ont voulu mettre en relief ; quant au fond, comme il n'avait aucun intérêt à leurs yeux, ils l'ont complètement négligé. Aussi ne savons-nous pas avec certitude auquel des deux prétendants le concile donna raison, bien qu'il soit facile de voir que

Digitized by Google

les numéros 56 et 57. Le concile se tint, *vi kalendas julias*, sous les consuls Cesarius et Atticus ; il interdit aux évêques les voyages sur mer, à moins d'être munis de *litteræ formatæ* du primat [1].

Nous possédons en revanche les actes du IIIe concile de Carthage célébré le 28 août 397. Conformément à l'ordonnance du concile d'Hippone, l'ouverture en était fixée au 23 août, mais, à cause du retard de quelques membres, elle fut différée de quelques jours [2]. Les députés de la *Maurétanie Sitifienne*, vexés de cette prorogation, déclarèrent ne pouvoir prolonger leur séjour. Comme eux les évêques de la Byzacène, ayant à leur tête Musone ou Mizone, étaient arrivés beaucoup trop tôt ; dès les ides du mois d'août, ils se réunirent sous la présidence d'Aurèle de Carthage, et tinrent une réunion préliminaire dans laquelle ils rédigèrent le *breviarium* analysé plus haut des décisions du concile d'Hippone, et ils le firent suivre d'une lettre qui fut adressée en commun par Aurèle et les évêques au concile plénier des Églises d'Afrique [3].

les sentiments de l'assemblée se prononçaient en faveur de Bagadius. En dernier résultat la déposition fut reconnue irrégulière, et les Pères déclarèrent que désormais nul évêque ne pourrait être déposé, sinon par un synode composé de tous les évêques de la province. Balsamon, *P. G.*, t. CXXXVIII, col. 449. Cf. Baronius, *Annales*, ad ann. 394, n. 25-31 ; *Coll. regia*, t. III, col. 458 ; Labbe, *Concilia*, t. II, col. 1151-1154 ; Hardouin, *Coll. concil.*, t. I, col. 955 ; Coleti, *Concilia*, t. II, col. 1376 ; Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. III, col. 851. (H. L.)

1. Mansi, *op. cit.*, t. III, col. 752 ; Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 894 ; [Tillemont, *Mém. hist. ecclés.*, 1710, t. XIII, p. 979, note 25 : sur le concile du 26 juin 397. (H. L.)]

2. Voyez la suscription et les quelques mots d'introduction à ce synode dans le *Codex canonum Ecclesiæ africanæ*, entre c. 33 et 34. Mansi, *op. cit.*, t. III, col. 733 ; Hardouin, t. I, col. 882.

3. Il est faux que cette lettre n'ait été adressée qu'aux évêques de la province de Byzacène qui étaient restés chez eux, et de même on ne saurait souscrire aux objections déduites par Hardouin contre l'authenticité de cette lettre, parce qu'elle a été signée également par Aurèle. Cf. Ballerini, dans S. Leonis, *Opera*, t. III, p. LXXX, n. 2, et p. 87, n. 12. Voyez aussi sur ce synode, Van Espen, *Commentar. in canones*, Coloniæ, 1755, p. 325. [Baronius, *Annales*, ad ann. 397, n. 54-65 ; Pagi, *Critica*, n. 24-31, 33-34 ; *Coll. regia*, t. III, col. 481 ; Labbe, *Concilia*, t. II, col. 1165-1190, 1641-1642, 1055-1068 ; Emm. a Schelstraate, *Eccles. africana*, in-4, Parisiis, 1679, p. 193-209 ; Hardouin, *Concil. coll.*, t. I, col. 397 ; Tillemont, *Mém. hist. ecclés.*, 1710, t. XIII, p. 302-308, 978-981 ; Coleti, *Concilia*, t. II, col. 1397, 1415 ; Mansi, *Supplem.*, t. I, col. 254 ; *Concil. ampliss. coll.*, t. III, col. 867.

La date du concile flotte entre le 28 août et le 1er septembre ; cette dernière date était ordinairement adoptée et elle conviendrait mieux, mais ici elle est moins autorisée. Le concile comptait quarante-quatre évêques dont les noms

Digitized by Google

Celui-ci s'étant réuni le 28 août, se fit lire les actes de la réunion préliminaire, approuva le *breviarium*, en renouvela les prescriptions (sans en excepter la formule de Nicée) et y ajouta quelques dispositions nouvelles, sans les distinguer par des numéros particuliers. Ces additions sont cependant peu nombreuses [1].

Dans la 1re, les évêques Honorat et Urbain se plaignent, en
[67] qualité de députés de la province de *Maurétanie Sitifienne*, de ce que, malgré la décision d'Hippone [1], Crescolius, évêque de Villa-Regis, conserve l'évêché de Tubuna ; ils demandent donc la permission d'en appeler au gouverneur de la province. Approuvé.

Dans le n. 2, les mêmes évêques proposent qu'un évêque ne soit ordonné que par douze évêques. Sur l'opposition d'Aurèle, la proposition fut repoussée, et on renouvela l'ordonnance du concile de Nicée, d'après laquelle il fallait trois évêques pour en consacrer un autre.

La 3e addition suppose le cas où le mérite d'un évêque nouvellement élu ne serait pas évident ; elle prescrit une enquête préalable à l'ordination.

Le n. 4 renouvelle les dispositions du concile d'Hippone, relativement à la fête de Pâques, et la visite annuelle de chaque province en particulier à l'époque du concile général (p. 55 et 60).

Au n. 5, l'évêque Épigone déclare qu'on ne doit rien ajouter au *breviarium* du concile d'Hippone, c'est-à-dire que l'époque de la fête de Pâques est chaque fois déterminée par le concile. On défend d'ordonner évêques les prêtres qui, par des motifs d'orgueil, veulent briser les liens qui rattachent leur Église à un diocèse afin d'arriver eux-mêmes à l'épiscopat. On doit aussi déposer les évêques qui, se séparant de leurs collègues, ne veulent pas paraître aux conciles: on ne doit pas seulement leur retirer leur évêché, mais on doit aussi les déposer, même avec le secours de la force publique.

Le n. 6 (dans Mansi, c'est, par erreur, le n. 7) n'est que l'application du 19e canon d'Hippone à un cas particulier.

Le n. 7 confirme les prérogatives de l'évêque de Carthage au

ne sont pas conservés, sauf quelques-uns tels que Victor de Pupput, dans la Proconsulaire, qui avait siégé dans le concile tenu et présidé par Genethlius ; Tite de Migirpa dans la Proconsulaire ; Evangelus d'Assuras, dans cette même province et quelques autres. La présence de saint Augustin reste douteuse après la note de Tillemont, *op. cit.*, t. XIII, col. 980. (H. L.)]

1. Pour abréger, nous ne donnerons ici que les additions, en renvoyant ce qui est du *breviarium* lui-même à la p. 84.

2. Canon 2.


Digitized by Google

sujet de l'institution et du sacre des autres évêques, et reconnaît son droit de faire passer, pour le bien de l'Église, des clercs d'un diocèse dans un autre.

A la fin des actes, se trouvent les signatures de quarante-trois évêques, parmi lesquelles celle de saint Augustin ; le texte de ces actes a été rétabli par les Ballerini [1], et Mansi a inséré ce texte amélioré dans sa *Collection* [2]. [68]

On a attribué cent quatre canons (Baluze a même dit cent cinq) au IV[e] concile tenu à Carthage en 398 et auquel auraient assisté deux cent quatorze évêques ; ces canons avec un certain nombre de signatures d'évêques africains, ont été insérés dans l'ancienne collection espagnole [*Hispana*] dans celle du pseudo-Isidore, dans Hardouin et Mansi. Christophe Justel et d'autres savants se sont demandés si ce concile avait eu lieu. Les Ballerini ont prouvé [4] que les anciens manuscrits n'attribuent à aucun concile de Carthage la collection de ces cent quatre canons, mais se contentent de leur donner le titre général de *Statuta Ecclesiæ antiqua*, ou un titre semblable. En outre, ces anciens manuscrits donnent les canons dans un autre ordre, qui, ainsi que les Ballerini l'ont prouvé, est l'ordre primitif, tandis que la collection espagnole a distribué les canons plutôt par ordre de matière [5]. Le résultat des recherches des Ballerini tend à prouver que ces cent quatre canons sont anciens, mais que la suscription qui les attribue à un concile de Carthage, tenu en 398, est apocryphe. Un concile qui aurait compté deux cent quatorze évêques aurait été l'un des plus importants conciles de l'Afrique, et cependant les anciens auteurs n'en disent rien à cette année 398. Ni Denys le Petit, ni Ferrand, ni le concile de Carthage, tenu en 525, et qui a renouvelé un si grand nombre d'anciens canons, ne mentionnent ce concile de 398. Abstraction faite de l'argument *ex silentio*, on a des

1. Dans leur édition de S. Leonis, *Opera*, t. III, p. LXIX-LXXXVII, Fuchs s'est inspiré des Ballerini dans sa *Bibliothek der Kirchenvers.*, t. III, p. 58 sq.

2. Mansi, *op. cit.*, t. III, col. 916-930. Dans ce même vol., col. 875 sq. Mansi a donné l'autre texte moins exact des actes synodaux. Hardouin n'a donné que ce dernier texte, t. I, p. 959 sq.

3. Baluze avait trouvé ce 105[e] canon dans un manuscrit d'Urgel. (H. L.)

4. Dans leur édition de S. Leonis, *Opera*, t. III, p. LXXXVIII, [*P. L.*, t. LVI, col. 87 sq. Cf. Fuchs, *Bibliothek der Kirchenvers.*, t. III, p. 95, n. 438 sq., où les cent-cinq canons en question se trouvent traduits.]

5. Les Ballerini ont édité ces cent-quatre canons en suivant l'ordre primitif, *op. cit.*, p. 653 sq.

Digitized by Google

[69] preuves positives contre l'existence de ce concile. Ainsi, le premier de ces cent quatre canons (le *procemium* d'après une autre division) est évidemment dirigé contre le pélagianisme, et même contre le nestorianisme et le monophysisme; en outre, le canon parle de *métropolitain*, expression inusitée en Afrique. On sait, et nous avons eu occasion de le dire, que les métropolitians s'y appelaient *primæ sedis episcopus, senex* et *primas*. On remarquera encore que Donatien de Telepte (*Talabricensis*), qui signe les cent-quatre canons en qualité *d'episcopus primæ sedis*, n'avait pas cette dignité en 398 [1]. On peut dire [2], d'une manière générale, que ces cent-quatre

1. Ballerini, *op. cit.*, p. xc.

2. 8 novembre 398. Baronius, *Annales*, ad ann. 398, n. 67-76; Pagi, *Critica*, n. 18; *Conc. regia*, t. III, col. 552; Labbe, *Concilia*. t. II, col. 1196-1214; Emm. a Schelstraate, *Eccles. afric.*, p. 210-222; Hardouin, *Conc. coll.*, t. I, col. 975; Tillemont, *Mém. hist. ecclés.*, in-4, Paris, 1710, t. XIII, p. 321-323, 982-985; Coleti, *Concilia*, t. II, col. 1433; Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. III, col. 979; Malnory, *La collection canonique des Statuta Ecclesiæ antiqua (pseudo-concile de Carthage), rapportée à son véritable auteur saint Césaire, évêque d'Arles*, dans *Congrès scientif. catholique*, 1888-1889, t. II, p. 428-439; A. Malnory, *Saint Césaire, évêque d'Arles, 503-543*, in-8, Paris, 1894, p. VII, p. 50-62; Peters, *Les prétendus 104 canons du IVe concile de Carthage*, dans le *Compte-rendu du 3e congrès scientifique international des catholiques*, 1895, p. 220-231; Duchesne, *Origines du culte chrétien*, 3e édition, in-8, Paris, 1902, p. 363-376; H. Moureau, *Carthage (canons du soi-disant IVe concile de)*, dans le *Dictionn. de théologie catholique*, 1905, t. II, col. 1806-1810. Chr. Justel déclarait ces canons apocryphes et absolument sans valeur, tandis que P. de Marca, *De vetr. collect. concil.*, c. VIII, dans l'appendice de son ouvrage *De concordia sacerd. et imper.*, défendait leur authenticité. Hefele, *Conciliengeschichte*, 2e édit., t. I, p. 68 sq., avait contesté l'authenticité des canons, mais dans le *Kirchenlexicon*, 2e édit., t. I, p. 1854, il les a depuis attribués au IVe concile de Carthage; Denzinger, *Enchiridion*, 4e édit., p. 20 sq., et quelques autres l'ont imité. Ces canons ne sont pas mentionnés dans le *Codex canonum Ecclesiæ africanæ*, titre sous lequel Justel a publié les décisions du concile de Carthage de 419 ils ne se trouvent pas non plus mentionnés par Denys le Petit ni par le concile de Carthage de 525 qui a reproduit un grand nombre de canons des conciles d'Afrique antérieurs, ni par la *Breviatio canonum* du diacre Ferrand († vers 550). Un pareil silence est bien fait pour surprendre et mettre en garde contre l'attribution des cent-quatre canons. Mais il y a des preuves positives plus convaincantes. Les Ballerini ont montré que la collection dite *Hispana* est seule parmi les anciens recueils à attribuer les canons au IVe concile de Carthage. Si des manuscrits gallicans les désignent sous le nom de *Statuta Ecclesiæ antiqua*, des manuscrits italiens les groupent sous le titre de *Statuta Orientalium* (Cf. Atton, *Epist. ad Ambros.*, *P. L.*, t. CXXXIV, col. 114). Il est vrai que quelques manuscrits italiens, au lieu de les attribuer au concile de 398, les retardent jusqu'au concile de 418, à Carthage. Le recueil de l'*Hispana* est donc



Digitized by Google

canons ne proviennent pas d'un seul et même concile ni de plusieurs conciles de Carthage; ils ne sont qu'une collection faite par un écrivain qui a réuni d'anciens canons pris parmi ceux

seul à présenter une attribution fausse qui s'est introduite par l'inattention d'un copiste qui, ayant lu les *Statuta* placés à la suite du IVe concile de Carthage, dans un des manuscrits qu'il relevait, les a confondus avec les actes de ce dernier. C'est ce qu'ont mis en évidence les Ballerini, *P. L.*, t. LVI, col. 879. Quant à la désignation de *Statuta antiqua Orientalium*, elle paraît trouver son explication dans le premier canon ou, d'après une autre classification, dans la préface, (*procemium*). On y trouve la doctrine orthodoxe exposée à l'encontre des hérésies de Nestorius et d'Eutychès, ce qui donna lieu d'imaginer que ces *Statuta* étaient consacrés à la défense des intérêts de l'Eglise d'Orient et leur valut en Italie l'appellation susdite. Le rédacteur, sans viser à intervenir dans les disputes qui agitaient l'Orient, en a certainement été préoccupé. Il y expose les questions théologiques controversées au ve siècle et non au IVe; en outre il fait usage du terme « métropolitain » inusité en Afrique. Ce mot se lit non seulement dans la collection espagnole, mais encore dans tous les autres manuscrits, ce qui donne lieu de croire que les canons sont étrangers à un pays où le titre et la dignité de métropolitain n'eussent pas été compris et fussent demeurés sans application. On a vu dans le texte que Donatien de Thélepte n'était pas encore *episcopus primæ sedis* en 398 ; il faut ajouter que la suscription qui porte ces simples mots : *Honorio Augusto* n'est pas conforme à ce qui se lit régulièrement en tête des conciles d'Afrique : *gloriosissimo imperatore Honorio Augusto* ; enfin, l'expression *in secretario* est généralement plus précise dans les actes authentiques des conciles africains : *in secretario basilicæ Fausti* ou *Restitutæ*. A ces causes de suspicion nous pouvons en ajouter quelques autres. Le canon 16e prescrit : « L'évêque ne doit pas lire de livres païens et, quant aux livres hérétiques, il ne le doit qu'en cas de nécessité. » Un tel canon n'aurait vraisemblablement jamais été promulgué dans un concile où siégeait saint Augustin, dont les écrits témoignent presque à chaque page de la lecture des classiques et des hérétiques. Fr. Maassen, *Geschichte der Quellen und der Literatur des kanonischen Rechts*, in-8, Graz, 1870, t. I, p. 382, a confirmé l'explication des Ballerini et démontré que, loin d'émaner de l'Afrique, ces anciens statuts représentent la discipline gallicane du ve siècle et en particulier la discipline arlésienne. Lœning, *Geschichte des deutschen Kirchenrechts*, t. I, p. 237, a adopté pour ses citations la désignation *Statuta Ecclesiæ antiqua*. M. L. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, 3e édit., Paris, 1902, p. 350, regarde la partie liturgique des canons, comme le seul texte où l'usage gallican (du moins celui de la province d'Arles) se soit conservé pur de tout mélange. M. Malnory a retrouvé dans les détails des *Statuta* la personnalité et le style de saint Césaire lui-même. M. Peters fait observer que « vers le milieu et la fin du ve siècle, il y eut dans les Gaules de fréquents synodes, que là, par conséquent, la pensée de suppléer à l'action de ces assemblées ne pouvait guère surgir. Dans un pays voisin, au contraire, en Espagne, les affaires ecclésiastiques étaient à cette époque, dans un état désolant et c'est là vraisemblablement que, vers le milieu du ve siècle, les *Statuta* virent le jour » (*op. cit.*, p. 25). Cette origine espagnole ne nous paraît pas devoir prévaloir contre la thèse de

Digitized by Google

des conciles d'Afrique et des autres conciles, et comme la plupart provenaient de l'Orient, il avait écrit en tête des manuscrits

l'origine arlésienne, néanmoins il n'est pas inutile de montrer la fortune réservée aux *Statuta*. Les cent quatre canons jouirent longtemps d'un grand crédit. Gratien en admit un bon nombre dans son Décret, Berardi, *Gratiani canones*, in-fol., Venetiis, 1783, t. I, p. 153 sq., et les manuscrits en sont nombreux; quelques-uns remontent jusqu'au VIe siècle, *P. L.*, t LVI, col. 105. En 511, le concile d'Orléans faisant usage des *Statuta* dans son 15e canon, Hardouin, *Coll. concil.*, t. II, col. 1010, remet, conformément aux *antiquorum canonum statuta*, toutes les terres, toutes les vignes, tous les esclaves, tout le bétail donné par les fidèles aux églises rurales entre les mains de l'évêque. C'est bien là, ce semble, le trente et unième canon de nos *statuta* aux termes duquel l'évêque devra considérer les biens de l'Église, non comme sa propriété, mais comme un dépôt, et qui interdit aux diacres ou prêtres desservant une église rurale toute aliénation ou mutation des biens de l'église qui leur sont commis pour leur entretien. Le deuxième concile d'Arles (443 ou 452) contient un canon dont voici la teneur : « *Secundum instituta seniorum*, l'excommunié, tant qu'il ne s'amende pas, est exclu du commerce non seulement des clercs, mais de tout le peuple. » Pour Maassen, *op. cit.*, p. 391, les *instituta seniorum* ne sont autres que les *Statuta Ecclesiæ antiqua*, dont le canon soixante-treizième prescrit, pour la première fois, aux laïques d'éviter l'excommunié. Le IIe concile de Tolède, tenu en 531, présente outre son recueil de décisions une espèce d'appendice, ce sont deux lettres de Montan, archevêque de Tolède. Dans la première, qui nous intéresse seule, Montan blâme les prêtres du territoire de Palencia de consacrer eux-mêmes le saint-chrême. « Ce sont là, dit-il, des empiètements défendus dans l'Ancien Testament et par les traditions des Pères. Les *décrets des synodes* ont stipulé que les *parochienses presbyteri* viennent tous les ans demander le saint-chrême à leur propre évêque, ou bien en personne, ou bien par l'intermédiaire des *rectores sacrariorum*, mais non pas par l'entremise de subalternes. » (Hardouin, *Coll. concil.*, t. II, col. 1142). Montanus cite ici, presque mot pour mot, le canon 36e des *statuta* sous le nom de *Constitutiones synodicæ : Presbyteri qui per diœceses ecclesias regunt (= parochienses presbyteri) non a quibuslibet episcopis, sed a suis, nec per juniorem clericum sed aut per ipsos aut per illum qui sacrarium tenet, ante paschæ solemnitatem petant.* Les *Statuta* sont un résumé des anciens recueils de décisions canoniques ou conciliaires conservés dans les archives de l'Eglise d'Arles. Les Orientaux ont précédé de beaucoup les Occidentaux dans la voie de la codification disciplinaire. Il faut attendre le ve siècle pour en observer la trace dans l'Église gallo-romaine, grâce à l'initiative des évêques et du clergé d'Arles, initiative qui sera bientôt imitée. On voit alors une application toute nouvelle à collectionner les sources de la discipline suivie dans les Églises des autres pays. Arles témoigne d'un grand zèle de centralisation et organise un fonds d'archives distribué en quatre recueils. L'un de ces recueils reçut tous les textes venus du dehors de la Gaule, en tout 96 pièces se composant à peu près exclusivement de conciles grecs et africains et de décrétales des papes jusqu'à Gélase, après lequel on arrête la liste. Ce recueil est exactement représenté par la collection Quesnel, *P. L.*, t. LVI, col. 359 sq.. On constate, par l'étude de cette collection, que

Digitized by Google

italiens *Statuta Orientis*. Cette collection a été probablement faite après le commencement des discusions du pélagianisme et du monophysisme, mais cependant avant la fin du VIe siècle, car alors

conciles grecs, conciles africains, décrétales, ont au même degré captivé son attention, mais sans attribuer à toutes ces pièces la même autorité. Parmi les conciles grecs, celui de Nicée, avec lequel se trouvait fondue la partie préceptive des canons de Sardique, était tenu au temps de l'évêque Hilaire pour l'unique document de droit canon faisant strictement loi en Gaule, en dehors des statuts locaux. On attachait ensuite beaucoup d'importance aux décrétales destinées à la Gaule, mais non pas toutefois toute l'importance que ces pièces revendiquaient pour elles-mêmes. Les autres conciles grecs et les conciles africains servaient plutôt de pièces de consultation que de prescriptions. C'est là une partie des instruments d'étude que l'auteur des *Statuta* a eus à sa disposition. Il a fait usage plus encore de la discipline indigène, car l'Église d'Arles y attachait une importance toute spéciale au point de tenir un recueil séparé des conciles où cette discipline avait été élaborée et qui sont : Agde (506), IVe d'Arles (524), Carpentras (527), IIe d'Orange (529), IIe de Vaison (529). Ajoutons à ces assemblées dont le souvenir était encore présent, les conciles d'Arles (314) et de Valence (374) n'ayant eu en leur temps qu'un intérêt d'actualité et le concile de Turin, gallican et arlésien par les questions traitées, les conciles présidés par Hilaire à Riez, à Orange et à Vaison. C'est cette discipline locale que Césaire adopta comme fonds essentiel de ses *Statuta*, en s'efforçant de la rapprocher du mieux qu'il pût de la discipline générale des Églises d'Italie et en y introduisant les ménagements et les enchérissements que son expérience lui montrait nécessaires. L'origine arlésienne des *Statuta* apparaît indiscutable par des indications de lieu tout à fait frappantes. Le statut 22 s'inspire du canon 2e de Vaison au sujet des pénitents surpris par la mort avant la réconciliation. Le concile prévoit le cas de mort subite dans les champs, les statuts mettent à la place les accidents en mer, et ceci s'explique par l'activité maritime qui règne à Arles. Le naufrage, voilà en effet la première considération que fait valoir Césaire contre les délais de la pénitence. Un autre statut emprunté au concile de 314, prescrit l'uniformité dans le choix du jour de la fête de Pâques. La vigilance du chef de l'Église d'Arles était éveillée sur ce point par la position de sa ville épiscopale qui était le bureau intermédiaire et en quelque sorte canonique des lettres pascales entre Rome et la Gaule. L'auteur est arlésien, fidèle, clerc ou évêque et très probablement évêque. Le caractère pratique du recueil ne laisse guère lieu de supposer que la collection est purement érudite, comme ce serait le cas si elle n'avait une destination officielle. En admettant que ce soit un fidèle ou un clerc, il ne sera que l'interprète de la pensée et de la sollicitude de l'évêque. Celui-ci ne peut être postérieur à l'époque où a vécu saint Césaire, puisque c'est alors que les *Statuta* commencent à faire le ton des recueils canoniques, mais il est sensiblement postérieur à saint Hilaire d'Arles dont il a copié la discipline avec quelques modifications d'un caractère plus avancé. Plusieurs *Statuta* (30, 70, 72, 80, 81, 82) accusent en termes clairs une hérésie d'Etat qui est représentée par des fonctionnaires, des *judices*, qui a ses Églises ou plutôt : *concilia diaboli, non Ecclesias appellanda*, et elle persécute. Cet état de choses nous reporte après l'année 480 et très vraisemblablement aux débuts de l'épiscopat

Digitized by Google

elle a passé dans d'autres collections. Les canons si souvent cités [1]

de Césaire marqué par la persécution d'Alaric. On sait que Césaire ne se faisait pas faute d'exprimer son horreur pour l'hérésie et les hérétiques, fussent-ils couronnés. Il est bien l'homme qu'il faut pour qualifier les réunions ariennes de « conventicules du diable ». Les qualités requises de l'évêque sont celles dont Césaire cherche à marquer sa vie. Le droit reconnu aux prêtres de paroisses de prêcher a été consacré par Césaire. Celui-ci est connu pour sa sévérité à l'égard des fidèles qui esquivent le sermon, et on retrouve la sanction de cette conduite dans le statut 31e. Le statut 4e nous montre la pratique ascétique du rédacteur, ce qui est encore conforme à ce que nous savons de Césaire, demeuré non moins austère qu'à Lérins. Enfin le début de l'épiscopat de Césaire est indiqué par l'animosité religieuse qui a dicté plusieurs statuts. Plus tard, au moment du concile d'Agde, les esprits seront complètement pacifiés et l'expérience aura adouci ce que le premier élan du zèle pouvait avoir d'excessif. (H. L.)

1. A raison de l'importance considérable de ces canons pour la discipline postérieure et par manière de commentaire, nous allons exposer ici d'après M. Malnory, *op. cit.*, p. 58-62, l'ordonnance et le détail de cette œuvre : Césaire veut que les règles de discipline qu'il trace soient appliquées par les évêques ; c'est pourquoi la première et la majeure partie de ces statuts concerne ces dignitaires. En tête est un résumé des points de dogme sur lesquels on doit interroger l'évêque au moment de son ordination ; puis vient le défilé des statuts et, comme conclusion (90-102) un rituel des ordinations et consécrations sous une forme très abrégée, mais d'une identité frappante avec le rituel encore en vigueur aujourd'hui. Le tout se présente ainsi comme un *bréviaire* des devoirs de l'évêque, et cet ordre des matières montre une fois de plus la main d'un haut dignitaire de l'Église.

Ce qui frappe davantage dans la série importante où l'auteur s'occupe directement des évêques (1-18), c'est le contre-poids qu'il s'efforce d'opposer chez eux à l'abus du pouvoir. Dans la plupart de ces articles percent son appréhension des abus du pouvoir ecclésiastique et son opposition bien arrêtée au gouvernement absolu de l'évêque. Aussi attaque-t-il sur tous les points les actes arbitraires de l'évêque, en faisant intervenir, pour toutes les décisions importantes, les deux conseils dont le rôle était défini par les canons de l'antique Église : le *synode* ou l'assemblée des évêques de la province ; le *presbyterium* ou le conseil des prêtres de la cité. Césaire ne permet à l'évêque de s'absenter du synode que pour des causes d'empêchement graves et, dans ce cas, il l'oblige à se conformer à l'usage, institué par les précédents conciles de la province (Orange, I, can. 29), de se faire représenter par un membre de son clergé; c'est d'après l'interprétation la plus rigoureuse de ce statut qu'il procédera lui-même comme président du concile d'Agde.

Dans son Église, l'évêque est tenu, sous peine de nullité ou d'invalidation des actes qu'il accomplit, de s'entourer et de s'aider du conseil de ses prêtres, et quelquefois de l'assemblée de tout son clergé, soit qu'il établisse la liste des nouveaux ordinands, soit qu'il exerce ses fonctions de juge, soit qu'il projette quelque emploi inusité des biens de son église. Sur ce dernier point, les statuts ont prêté au concile d'Agde la grande maxime qui doit dominer à jamais le régime des biens d'Église, à savoir, que l'évêque n'est pas le propriétaire, mais le

Digitized by Google

de ce prétendu IV[e] concile de Carthage sont ainsi conçus : Ils ne se trouvaient pas dans la traduction de la première édition.

STATUTA ECCLESIÆ ANTIQUA

1. Qui[1] *episcopus ordinandus est, antea examinetur, si natura sit*

simple administrateur de ces biens (st. 15). Afin d'assurer l'intégrité de cette administration, l'auteur des statuts remet en vigueur le droit de contrôle et de suffrage attribué au clergé des cités par l'ancienne pratique des Églises, en attendant que le concile d'Agde décrète à son tour d'autres précautions plus sérieuses.

Après les devoirs personnels de l'évêque, Césaire retrace ceux qu'il doit faire observer par ses clercs (25-29). A l'égard des prêtres, ses statuts portent la marque d'un profond respect... qui ne se traduit pas seulement par l'importance qu'on a vu attribuer plus haut au conseil des prêtres, mais par des égards touchants et qui s'inspirent d'un véritable esprit de confraternité. A côté de cela, Césaire montre un grand soin de la bonne tenue du clergé. Il règle son habillement, interdit les longs cheveux et le port de la barbe. Il interdit également la fréquentation des foires, du forum, des places publiques, même sous peine de dégradation, hors le cas de nécessité ; de même celle des noces et festins. Le statut 27[e] nous montre l'abus des sœurs agapètes et l'inconduite qui en est la suite dans le clergé. Ensuite Césaire s'inquiète des occupations du clergé. Celui-ci ne pouvait vivre des revenus de l'église, aussi les statuts laissent à tout clerc valide le soin de compenser par son travail l'insuffisance du *stipendium* qui lui est attribué sur les revenus. Tout métier honnête lui est permis, pourvu qu'il ne le retienne pas aux heures de service dues à l'église.

Césaire rappelle ensuite la pratique des vertus indispensables : soumission envers les supérieurs, charité et concorde entre égaux, douceur à l'égard du prochain, modestie dans le maintien et dans la conversation.

Les statuts insistent sur deux cas d'exclusion canonique dont Césaire réclamera toujours énergiquement l'application. Le premier est celui des personnes qui ont été soumises à la pénitence publique à l'égard desquelles on se montre intraitable. Ceux des clercs qui sont dans ce cas et se sont introduits subrepticement dans le clergé seront dégradés : quant à l'évêque qui aura sciemment ordonné de tels sujets, il sera privé à l'avenir du droit d'ordination (st. 84). Mêmes dispositions contre l'ordination des bigames et des maris de veuves ou divorcées. La source de cette sévérité se trouve probablement dans un canon de Nicée, le 10[e] de la version connue en Gaule, qui a été probablement visé par le canon 43 d'Agde.

Le nombre des statuts consacrés aux pénitents (st. 18-22, 67) prouve l'importance numérique des fidèles assujettis à cette profession, sinon leur empressement à en accepter les devoirs.

D'autres statuts traitent de cas de plus en plus particuliers. (H. L.)

1. Le symbole de la foi exposé dans le premier canon ou *proœmium* vise les erreurs des priscillianistes. On trouve un symbole analogue composé antérieurement ou postérieurement à la réunion du I[er] concile de Tolède. Le symbole des *Statuta* a tiré parti du progrès réalisé par la langue théologique depuis le temps

Digitized by Google

prudens, si docibilis, si moribus temperatus, si vita castus, si sobrius, si semper suis negotiis cavens, si humilis, si affabilis, si misericors, si literatus, si in lege domini instructus, si in scripturarum sensibus cantus, si in dogmatibus ecclesiasticis exercitatus : et ante omnia, si fidei documenta verbis simplicibus afferat, id est Patrem et Filium et Spiritum Sanctum, unum Deum esse confirmans, totamque Trinitatis deitatem coessentialem, et consubstantialem et coæternalem, et coomnipotentem prædicans, si singularem quamque in Trinitate personam

des polémiques soulevées par l'hérésie de Priscillien. L'expansion que cette erreur avait eu en Gaule explique suffisamment la préoccupation qu'on lui porte à Arles. Les priscillianistes niaient toute différence entre les trois personnes divines et n'admettaient qu'une différence de noms ; les *Statuta* réclament en conséquence du nouvel évêque la reconnaissance « que le Père, le Fils et le Saint-Esprit ne sont qu'un seul Dieu, que chacune des trois personnes est Dieu, et que les trois personnes ne sont qu'un seul Dieu. » De plus les priscillianistes enseignaient « qu'il y a quelque chose qui s'étend au delà de la Trinité divine ; » les *Statuta* proclament « que la divinité a, de toute éternité, atteint sa perfection dans la Trinité et que tout accroissement est impossible et inconvenant. » C'est encore l'indistinction priscillienne du Père et du Fils dans l'incarnation que frappe le canon 1° quand il dit que ni le Père ni le Saint-Esprit, mais le Fils seul s'est fait homme. Les priscilliens déclaraient le Fils *innascibilis* ; le symbole leur répond : « Le même qui a été de toute éternité le Fils de Dieu, le Père est devenu dans le temps le Fils d'une mère humaine, vrai Dieu par sa naissance du Père, vrai homme par sa naissance d'une mère. » Les priscillanistes avançaient que « le Fils de Dieu n'avait adopté que la chair et non pas aussi une âme » et « qu'il n'y avait qu'une seule nature de la divinité et de l'humanité dans le Christ ; » à cela le symbole répond qu' « avec la chair le Fils de Dieu a adopté également dans les entrailles de sa mère une âme humaine et raisonnable, de sorte qu'il y a en lui deux natures, la nature humaine et la nature divine. » Enfin les priscillianistes enseignaient que le monde n'a pas été fait par Dieu, lequel n'est pas créateur ; le symbole affirme que le monde a le Christ pour auteur et que c'est lui qui avec le Père et le Saint-Esprit gouverne toutes choses. En regard, le symbole accentue que le Christ a réellement souffert dans sa chair, qu'il est mort effectivement, qu'il a ressuscité en reprenant son âme et qu'il viendra un jour juger tous les hommes. Les priscillianistes professaient d'autres erreurs, ils soutenaient qu'on ne pouvait considérer comme canoniques que les écrits portant les noms des douze patriarches, que le démon était, de sa nature, mauvais, ils niaient la résurrection des corps, la bonté du mariage et l'usage de la viande. Le symbole leur répond ainsi : « que l'Ancien et le Nouveau Testament n'ont qu'un auteur, Dieu ; que le démon est mauvais, non pas de sa nature, mais en suite d'un acte libre de sa volonté, que nos corps ressusciteront, que le mariage n'est pas à réprouver, que les secondes noces ne sont pas condamnables et que l'usage de la viande n'est pas défendu. » Enfin, on peut encore considérer comme une réfutation du priscillianisme l'affirmation suivante du symbole : « Par le baptême tous les péchés sont remis, le péché originel aussi bien que les péchés personnels. » (H. L.)

Digitized by Google

plenum Deum : si incarnationem divinam non in Patre neque in Spiritu sancto factam, sed in filio tantum credat, ut qui erat in divinitate Dei Patris Filius, ipse fieret in homine hominis matris Filius, Deus verus ex Patre, homo verus ex matre, carnem ex matris visceribus habens, et animam humanam rationalem, simul in eo ambæ naturæ id est, Deus et homo, una personna, unus Filius, unus Christus, unus dominus creator omnium quæ sunt, et auctor, et dominus, et rector cum Patre et Spiritu sancto, omnium creaturarum : qui passus sit vera carnis passione, mortuus vera corporis sui morte : resurrexit vera carnis suæ resurrectione, et vera animæ resumptione, in qua veniet judicare vivos et mortuos. Quærendum etiam ab eo, si Novi et Veteris Testamenti, id est, legis et prophetarum, et Apostolorum unum eumdemque credat auctorem et Deum : si diabolus non per conditionem, sed per arbitrium factus sit malus. Quærendum etiam ab eo, si credat hujus quam gestamus, et non alterius, carnis resurrectionem : si credat judicium futurum et recepturos singulos pro his quæ in carne gesserunt, vel pœnas, vel gloriam : si nuptias non improbet, si secunda matrimonia non damnet, si carnium perceptionem non culpet, [70] *si pœnitentibus reconciliatis communicet, si in baptismo omnia peccata, id est, tam illud originale contractum, quam illa quæ voluntarie admissa sunt, dimittantur : si extra Ecclesiam catholicam nullus salvetur. Cum in his omnibus examinatus, inventus fuerit plene instructus, cum consensu clericorum et laicorum, et conventus totius provinciæ episcoporum, maximeque metropolitani vel auctoritate vel præsentia ordinetur episcopus. Suscepto in nomine Christi episcopatu, non suæ delectioni, nec suis motibus, sed his patrum diffinitionibus acquiescat. In cujus ordinatione etiam ætas requiratur, quam sancti patres in præeligendis episcopis constituerunt. Dehinc disponitur, qualiter ecclesiastica officia ordinantur.*

2. *Episcopus cum ordinatur, duo episcopi ponant et teneant evangeliorum codicem super caput et cervicem ejus et uno super cum fundente benedictione, reliqui omnes episcopi, qui adsunt, manibus suis caput ejus tangent* [1].

1. Les canons 2-10 concernent les ordinations. Le livre II du *De officis ecclesiasticis* de saint Isidore contient un abrégé qui concorde avec les indications des *Statuta*. Le *Sacramentarium Gelasianum* et le *Missale Francorum* renferment tous deux les cérémonies prescrites par les *Statuta* et les formules romaines avec d'autres formules les unes incompatibles, les autres presque identiques aux formules romaines. Mais ceci n'a lieu que pour les trois ordres supérieurs, pour les cinq ordres mineurs c'est le contraire. Les cérémonies prescrites par les *Statuta* et contenues dans les deux livres liturgiques sont

Digitized by Google

3. *Presbyter cum ordinatur, episcopo eum benedicente, et manum super caput ejus tenente, etiam omnes presbyteri qui præsentes sunt, manus suas juxta manum episcopi super caput illius teneant* [1].

4. *Diaconus cum ordinatur, solus episcopus, qui cum benedicit, manum super caput illius ponat : quia non ad sacerdotium, sed ad ministerium consecratur* [2].

entièrement différentes de celles que nous trouvons dans la liturgie romaine. Le rite de la consécration épiscopale décrit par le canon 2e consiste dans le prononcé de la formule par le consécrateur sur l'élu, tandis que deux évêques assistants tiennent le livre des Évangiles sur la tête du récipiendaire et que tous les évêques présents touchent de leurs mains la tête de celui-ci. Cette règle qui est en vigueur chez les Grecs est très ancienne, mais n'est pas une condition de validité (Benoît XIV, *De synod. diœc.*, l. XIII, c. xiii, n. 2). Quant à l'imposition du livre, elle est également très ancienne chez les Grecs comme chez les Latins (Hallier, *De sacris ordinationibus et electionibus*, part. III, sect. viii, c. ix, n. 3). L'imposition des mains par contact n'existe pas chez les Grecs ni dans les liturgies latines les plus anciennes. C'est une addition relativement récente. Le rite fondamental de la consécration épiscopale au ive siècle consistait, dans l'Église gallicane et en général dans l'Église latine ainsi que chez les Grecs, dans la prière eucharistique, analogue à la préface de la messe, que le consécrateur récitait en tenant les mains étendues sur l'élu. Les paroles de cette préface sont identiques dans le *Missale Francorum* et dans la liturgie romaine. D'après L. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, p. 375, il est probable qu'il ne s'est pas conservé de formule gallicane de cette partie de la cérémonie. Le canon 2e ne mentionne pas l'onction des mains ni celle de la tête de l'élu ; ce rite paraît ignoré des Grecs et de l'ancienne liturgie romaine représentée par le sacramentaire Léonien (*P. L.*, t. lv, col. 113). C'est du rituel gallican que l'onction et la formule correspondante ont passé dans le pontifical romain, on les trouve en effet dans le *Missale Francorum*. Comment expliquer dès lors que les *Statuta antiqua*, qui contiennent la pure liturgie gallicane, passent l'onction sous silence ? C'est, sans doute, que l'usage de l'onction ne s'est introduit ou généralisé dans la liturgie gallicane que postérieurement au vie siècle. (Duchesne, *op. cit.*, p. 370, note.) (H. L.)

1. Dans l'ordination du prêtre, l'évêque tiendra la main étendue sur la tête de l'ordinand et le bénira, tous les prêtres présents tiendront la main étendue à côté de celle de l'évêque sur la tête de l'ordinand. L'onction et la seconde imposition des mains sous la formule : *Accipe Spiritum sanctum, quorum remiseris* ne sont pas anciennes, il n'en est pas fait mention dans les liturgies romaine ou gallicane primitives. Dans le rite gallican, la « bénédiction » de l'ordinand se faisait uniquement par la prière à laquelle répond mot à mot celle du pontifical : *Deus sanctorum omnium*, etc. A ce moment l'évêque et les prêtres étendaient la main sur l'ordinand. Dans le *Missale Francorum*, on trouve la préface romaine *Deus honorum* qui est une addition étrangère au rite gallican. (H. L.)

2. Dans le rite d'ordination diaconale, l'évêque seul placera la main sur la tête de l'ordinand. Nous retrouvons ici entre le rite romain et le gallican une divergence analogue à celle que nous venons de signaler pour l'ordination pres-

Digitized by Google

5. *Subdiaconus cum ordinatur, quia manus impositionem non accipit, patenam de episcopi manu accipiat vacuam et calicem vacuum. De manu vero archidiaconi, urceolum cum aqua, et mantile, et manutergium* [1].

6. *Acolythus cum ordinatur, ab episcopo quidem doccetur, qualiter in officio suo agere debeat. Sed ab archidiacono accipiat ceroferarium cum cereo, ut sciat se ad accendenda ecclesiæ luminaria mancipari. Accipiat et urceolum vacuum, ad suggerendum vinum in eucharistiam sanguinis Christi* [2].

7. *Exorcista cum ordinatur, accipiat de manu episcopi libellum, in quo scripti sunt exorcismi, dicente sibi episcopo : Accipe et commenda memoriæ et habeto potestatem imponendi manus super energumenum, sive baptizatum, sive catechumenum* [3].

bytérale. Dans la forme pure de la liturgie gallicane, la prière finale, conservée dans le Pontifical, *Domine sancte*, récité par l'évêque la main étendue sur l'ordinand constituait toute l'ordination du diaconat. Le *Missale Francorum* a accueilli d'après la liturgie romaine la préface, le canon consécratoire et les autres prières. Le statut 4e a fourni au pontifical romain la rubrique intercalée dans la préface à l'endroit où l'évêque s'interrompt pour dire : *Accipe*. Ce sont les mots suivants : *quia diaconus ad ministerium non ad sacerdotium sed ad ministerium consecratur*. Dans les livres liturgiques romains les plus anciens, la préface ne présente aucune interruption. (H. L.)

1. Ce canon et les quatre suivants ont trait au sous-diaconat et aux quatre ordres mineurs, les mêmes et dans le même ordre que dans le pontifical. Toutes ces ordinations s'accomplissent par la porrection des instruments avec les paroles correspondantes. Ces paroles sont identiques à celles du pontifical romain. Dans le *Missale Francorum*, chacune de ces ordinations se termine par une bénédiction ou prière spéciale qui figure également, ordinairement sans modifications, dans le pontifical. Duchesne, *op. cit.*, p. 364 sq. Quant aux allocutions qui précèdent, dans le pontifical, ces diverses ordinations, aucune, sauf celle du sous-diaconat, n'existe dans les manuscrits parvenus jusqu'à nous ; elles paraissent très anciennes (Duchesne, *op. cit.*, p. 365). Avant la porrection des instruments au sous-diacre, l'évêque lui adressait une allocution dont le *Missale Francorum* a conservé le texte qui forme une partie de celui qu'on lit dans le pontifical romain. (H. L.)

2. L'ordre d'acolyte ne paraît pas avoir été en usage partout dans les pays du rite gallican (Duchesne, *op. cit.*, p. 366). A Reims, au ve siècle, il n'y en avait pas, mais on peut conjecturer qu'il n'en était pas de même à Arles. Dans le *Missale Francorum*, l'ordre d'acolyte est intercalé entre celui des portiers et des lecteurs et il est le seul pour lequel les *Statuta* ne donnent pas distinctement la formule de tradition des instruments, cf. H. Leclercq, dans le *Dictionn. d'arch. chrét. et de liturg.* t. II, col. 348-356. (H. L.)

3. La formule est celle du pontifical romain : *Accipe et commenda memoriæ* (H. L.)

Digitized by Google

Lector cum ordinatur, faciat de illo verbum episcopus ad plebem indicans ejus fidem ac vitam, atque ingenium. Post hæc spectante plebe tradat ei codicem de quo lecturus est, dicens ad eum : Accipe et esto lector verbi Dei, habiturus, si fideliter et utiliter impleveris officium, partem cum eis qui verbum Dei ministraverint.

9. *Ostiarius cum ordinatur, postquam ab archidiacono instructus fuerit, qualiter in domo Dei debeat conversari, ad suggestionem archidiaconi, tradat ei episcopus claves ecclesiæ de altario, dicens : Sic age, quasi redditurus Deo rationem pro his rebus, quæ his clavibus recluduntur.*

10. *Psalmista, id est cantor, potest absque scientia episcopi, sola jussione presbyteri, officium suscipere cantandi, dicente sibi presbytero : Vide, ut quod ore cantas, corde credas : et quod corde credis operibus comprobes.*

[Nous avons cité ces dix premiers canons dans le texte original à cause de leur importance exceptionnelle ; pour les canons suivants nous donnerons la traduction française].

[71] 11. Lorsqu'une vierge est présentée à la consécration de l'évêque, elle doit venir revêtue des vêtements qu'elle portera toujours dans la suite dans son saint état.

12. Les veuves ou les nonnes consacrées à Dieu, et que l'on veut employer au baptême des femmes, doivent être en état d'instruire celles qui sont ignorantes et grossières sur ce qu'elles doivent connaître avant le baptême et sur la façon dont elles devront vivre après avoir reçu ce sacrement.

13. Les fiancés doivent être conduits à la bénédiction du prêtre par leurs parents ou les garçons d'honneur [1]. Ils doivent veiller à conserver leur virginité pendant la nuit qui suit cette bénédiction nuptiale (par respect pour le sacrement).

14. L'évêque doit habiter dans le voisinage de l'église.

15. Que l'évêque n'ait que des meubles de vil prix, une table et un genre de vie pauvres et qu'il ne cherche d'autre éclat que celui de sa piété et de ses vertus [2].

1. *Paranymphis*, c'est l'*amicus sponsi*. Ce terme est très insuffisamment rendu par « garçon d'honneur » qui est cependant le seul qui exprime la nature de la charge très réelle et compliquée jadis et devenue de nos jours une sinécure purement honorifique pour son titulaire. (H. L.)

2. « L'évêque qui a rédigé les *Statuta*, est donc un ascète, et il paraît croire que tous ses collègues doivent, comme lui, se vêtir de laine grossière, vivre de pain et de légumes et loger dans un vil mobilier. On reconnaît bien à cette


Digitized by Google

16. L'évêque ne doit pas se livrer à la lecture des livres païens, il ne doit lire ceux des hérétiques qu'en cas de nécessité [1].

17. L'évêque ne doit pas s'occuper personnellement des intérêts des veuves, des orphelins et des étrangers ; il doit le faire par l'entremise de l'archiprêtre ou de l'archidiacre.

18. L'évêque ne doit pas se charger d'exécuter les testaments.

19. L'évêque ne doit entamer aucun procès concernant les affaires temporelles, même s'il est attaqué [2].

20. Il ne doit pas s'occuper des affaires de sa maison, mais employer son temps à la lecture, à la prière et à la prédication.

21. Sans nécessité impérieuse, un évêque ne peut s'abstenir de se rendre au concile ; cependant il y enverra ses légats, prêt à recevoir, sous la réserve de l'orthodoxie, tout ce que le concile aura décidé.

22. Il ne peut ordonner aucun nouveau clerc sans l'avis des autres

austérité monacale l'ancien cellérier de Lérins, qui régla de telle façon l'ordinaire du couvent, qu'il n'y eut qu'un cri pour réclamer son changement ; le cénobite sévère pour lui-même encore plus que pour les autres, qui, après s'être réduit par l'excès de ses macérations à la nécessité de quitter son cloître, élu évêque d'Arles, s'offrit à la vue de tous comme le plus pauvre de son clergé. » Malnory, *Saint Césaire, évêque d'Arles*, p. 56. (H. L.)

1. « L'ascétisme s'est rarement défendu contre un mouvement de défiance pour la littérature païenne, cette grande séductrice des esprits et des cœurs. On n'est donc pas extrêmement surpris que notre collecteur ait un statut contre la lecture des auteurs païens. Cependant si on considère que la lecture avait été longtemps cultivée à Lérins, qu'elle était encore honorée autour de Fauste, d'Avit, d'Eone, qui précèdent immédiatement Césaire ou qui ont vécu de son temps, on ne trouve guère que ce dernier qui ait pu dénoncer d'une façon si catégorique, dans un texte de droit ecclésiastique, le divorce avec l'étude des anciens. [On sait] l'effet regrettable que ce dédain pour la littérature a produit sur le style de ses œuvres. Celles de Fauste, d'Avit, de l'ex-rhéteur Pomère, dénotent encore une certaine entente de la phrase latine et un certain souci de la correction. Mais dans Césaire toute la construction se désagrège, et il ne reste plus trace de l'ancienne élégance. En comparant son style à celui des *Statuta*, on aperçoit une ressemblance frappante, accusée non seulement par l'incorrection commune aux deux styles, mais par un grand nombre d'expressions et d'idiotismes de même famille. » Malnory, *op. cit.*, p. 57 et la confrontation des textes, p. 291-293. (H. L.)

2. Gratien et quelques anciens manuscrits donnent ainsi ce canon : *Ut episcopus nec provocatus pro rebus transitoriis litiget*. Le ms. Barberini dit : *non litiget*. Berardus, *Gratiani canones*, Venetiis, 1783, t. I, p. 160 repousse les explications que le décret de Gratien propose de ce canon et ajoute que l'évêque, pour obéir à ce canon, doit chercher par tous les moyens à terminer le différend par un jugement à l'amiable avant d'invoquer le juge civil. (H. L.)

Digitized by Google

clercs, et il doit s'enquérir du témoignage et du consentement des fidèles [1].

23. L'évêque ne peut entamer aucune action judiciaire en dehors de la présence de ses clercs, sinon la sentence qu'il prononce est invalide.

24. Celui qui sort de l'Église pendant le sermon d'un prêtre, doit être excommunié [2].

25. Les évêques qui ont des discussions les uns avec les autres, doivent être réconciliés par le concile, si la crainte de Dieu n'y suffit.

26. Les évêques doivent exhorter les clercs ou les laïques qui sont
[72] en discussion à se réconcilier plutôt que de s'intenter des procès.

27. Ni un évêque ni un clerc ne peut quitter une localité peu importante pour une autre plus agréable. Si le service de l'Église l'y oblige, le déplacement (d'un évêque) doit être accordé par le concile sur la prière écrite du clergé et du peuple. Les autres clercs n'ont besoin (pour leur déplacement) que de l'autorisation de leur évêque.

28. Une condamnation non régulière d'un évêque (vraisemblablement d'un clerc par son évêque) est invalide, et doit être abrogée par le concile.

29. Si un évêque accuse d'un crime un clerc ou un laïque, il doit en apporter la preuve devant le concile.

30. Les juges ecclésiastiques ne peuvent rendre aucune sentence en l'absence de l'accusé ; s'ils le font, la sentence sera nulle et la cause évoquée au prochain concile.

31. L'évêque ne doit considérer la fortune de l'Église que comme un bien qu'il administre, mais qu'il ne possède pas.

32. Lorsqu'un évêque donne, vend ou échange une partie de la fortune de l'Église sans l'assentiment et la signature du clergé, cet acte est invalide.

33. Lorsqu'un évêque ou un prêtre se rend dans l'église d'un de ses collègues pour la visiter, il doit être reçu suivant son rang et être invité à prêcher et à célébrer le saint sacrifice.

1. Plusieurs canons contiendront le rituel des ordinations généralement en usage et qui diffère peu de celui de nos jours. Dans les manuscrits italiens et français, cette partie des *Statuta* est laissée de côté et se trouve en appendice sous le titre : *Recapitulatio ordinationis officialium Ecclesiæ*. (H. L.)

2. Malnory, *op. cit.*, p. 56. (H. L.)


Digitized by Google

34. Lorsqu'un évêque s'asseoit en un lieu quelconque, il ne doit laisser debout aucun prêtre.

35. A l'église ou dans les réunions du conseil, l'évêque doit avoir un siège plus élevé; dans sa maison au contraire, il peut se considérer comme le collègue des prêtres.

36. Les prêtres doivent demander le saint Chrême avant la Pâque dans leur église cathédrale, non à n'importe quel évêque, mais à leur propre évêque, et non par l'intermédiaire de n'importe quel jeune clerc, mais ils doivent faire cette demande ou personnellement ou par l'intermédiaire de celui qui est chargé de ce soin.

37. Le diacre doit savoir qu'il est le serviteur des prêtres comme celui de l'évêque.

38. En cas de nécessité, le diacre peut, en présence du prêtre et sur son ordre, présenter au peuple la sainte Eucharistie.

39. Le diacre doit toujours s'asseoir sur l'ordre du prêtre.

40. Quand un diacre est interrogé dans une réunion de prêtres, il doit répondre.

41. Le diacre ne doit porter l'aube que pour le temps de l'oblation et de la lecture.

42. On doit encourager le clerc qui, au milieu des persécutions, [73]
remplit ses fonctions avec zèle.

43. Un catholique qui souffre persécution pour la foi doit être honoré de toutes sortes de manières par les prêtres, et les vivres doivent lui être fournis par un diacre.

44. Que le clerc ne porte ni barbe ni cheveux longs.

45. Le clerc doit par ses vêtements et son attitude révéler sa profession et ne doit pas porter d'ornements sur ses habits et sa chaussure.

46. Un clerc ne doit pas habiter avec des femmes étrangères.

47. Un clerc ne doit pas circuler par les rues et les places publiques si les devoirs de sa charge ne l'y obligent.

48. Un clerc qui, sans avoir quelque chose à acheter, court les foires et va sur le forum, doit être dégradé.

49. Un clerc qui, sans être malade, manque aux vigiles, doit être privé de son traitement.

50. Un clerc qui, par suite des persécutions, abandonne ses fonctions ou les remplit avec négligence, doit être privé de son emploi.

51. Le clerc instruit doit gagner par son travail ses moyens de subsistance.

52. Le clerc doit par un travail manuel ou par l'agriculture se

Digitized by Google

procurer ses vêtements et sa nourriture, sans cependant négliger ses fonctions.

53. Tous les clercs qui sont capables de travailler doivent apprendre un métier manuel et savoir lire (*litteras discant*).

54. Un clerc qui porte envie à ses frères ne doit pas être promu au grade supérieur.

55. S'il accuse un de ses frères, il est excommunié par l'évêque. S'il s'amende il pourra être reçu à la communion, mais il demeurera exclu du clergé [1].

56. Si un clerc se rend coupable de flatteries ou de trahison, il doit être dégradé de sa charge.

57. Un clerc qui tient de mauvais propos, en particulier sur les prêtres, doit demander son pardon, sans cela il sera dégradé et jamais plus rétabli dans son office s'il ne fait satisfaction.

58. S'il a l'habitude d'intenter des procès et de porter des accusations, son témoignage ne pourra être reçu qu'accompagné de preuves certaines.

59. Quand des clercs vivent en discorde, l'évêque doit essayer de ramener l'union entre eux par ses exhortations ou en faisant intervenir son autorité. Le concile punira ceux qui n'obéiront pas.

[74] 60. Un clerc qui fait des farces ou des plaisanteries en se servant de mots peu convenables, doit être éloigné de son emploi.

61. Le clerc qui prête serment sur des créatures doit recevoir la censure la plus sévère. S'il persiste dans sa faute, il sera excommunié.

62. Un clerc qui chante pendant les repas doit être également puni.

63. Un clerc qui rompt le jeûne sans nécessité urgente (*inevitabilis necessitas*) doit être ramené à un rang inférieur.

64. Celui qui jeûne le dimanche ne doit pas être regardé comme catholique.

65. La Pâque doit être célébrée partout le même jour.

66. Lorsqu'un clerc estime que la sentence prononcée contre lui par son évêque n'est pas fondée, il doit recourir au concile.

67. Les insurgés, les usuriers et ceux qui ont soif de vengeance ne peuvent être ordonnés clercs.

1. Il faut évidemment entendre dans ce statut : s'il accuse injustement. D'après les statuts 58 et 96, il faut examiner et rechercher ce que vaut la réputation de l'accusateur, mais toute accusation n'est pas purement et simplement repoussée, encore moins punie. (H. L.)

Digitized by Google

68. Un pénitent, même bon, ne peut être ordonné clerc. Si par suite de l'ignorance de l'évêque il a été ordonné, il sera déposé de son ordre parce qu'il a dissimulé son état avant l'ordination. Si l'évêque a ordonné sciemment ce pénitent, il perd son droit d'ordination [1].

69. Une peine analogue frappe l'évêque qui ordonne sciemment un homme qui avait pour femme une veuve ou une femme divorcée ou qui était mariée pour la seconde fois.

70. Un clerc doit fuir les dîners et la compagnie des hérétiques et des schismatiques.

71. Les réunions des hérétiques ne doivent pas être appelées Églises, mais conciliabules.

72. Personne ne doit prier ni chanter des psaumes avec les hérétiques.

73. Celui qui reste en communion avec un excommunié ou prie avec lui, doit être excommunié [2].

74. Le prêtre doit, sans acception de personnes, indiquer une pénitence à quiconque veut faire pénitence.

75. Les pénitents coupables de négligence ne peuvent être réconciliés que plus tard.

76. Si un malade demande à faire pénitence, mais qu'à l'arrivée du prêtre il ait perdu la parole ou la connaissance, ceux qui l'ont entendu exprimer son désir doivent en témoigner et il recevra sa pénitence. Si l'on croit qu'il va mourir, il doit être réconcilié par l'imposition des mains et on lui donnera la sainte Eucharistie. S'il [75] survit, les témoins susdits doivent lui certifier l'accomplissement de son désir et il se soumettra aux règles de la pénitence aussi longtemps que le prêtre le jugera nécessaire.

77. On doit donner le viatique aux pénitents malades.

78. Les pénitents qui reçoivent la sainte Eucharistie pendant une

1. Ce statut se trouve rapporté textuellement dans la lettre circulaire de Césaire à propos du procès de Contumeliosus. (H. L.)

2. *Qui communicaverit vel oraverit cum excommunicato, excommunicetur, sive clericus, sive laicus.* Il est clair que les deux termes *communicare vel orare* ne sont pas synonymes. Le premier concerne la vie ordinaire, l'autre se rapporte à la vie chrétienne. *Communicare* a, en effet, dans les écrits des Pères et les décisions des conciles, plusieurs acceptions (Du Cange, *Glossarium*, au mot : *Communio, communicare*). Loening le prend dans le sens restreint (*Geschichte des deutschen Kirchenrechts*, t. I, p. 265) parce que d'après le 70e statut ce serait aux clercs seuls que les relations avec les excommuniés dans la vie ordinaire sont interdites. (H. L.)


Digitized by Google

maladie, ne doivent pas croire, s'ils survivent, qu'ils ont reçu l'absolution sans imposition des mains (c'est-à-dire qu'ils doivent se considérer comme obligés aux œuvres de pénitence par suite de l'imposition des mains qui leur a été faite). [1]

79. Lorsque les pénitents, qui se montrent zélés, meurent par hasard pendant un voyage ou une traversée, alors qu'on ne peut leur porter secours, on doit prier et offrir le saint sacrifice pour eux.

80. A chaque époque de jeûne, les pénitents doivent recevoir des prêtres l'imposition des mains.

81. Les pénitents doivent apporter les morts à l'Église et les ensevelir [2].

82. Les pénitents doivent se mettre à genoux aux jours de fête et de joie.

83. Dans l'église, on doit honorer les pauvres et les vieillards plus que les autres.

84. L'évêque ne doit interdire à personne, fut-il païen, hérétique ou juif, l'entrée de l'église ni l'empêcher d'entendre la parole de Dieu jusqu'au moment de la messe des catéchumènes.

85. Ceux qui veulent être baptisés doivent donner leurs noms ; lorsqu'ils ont été éprouvés par l'abstention de vin et de chair et par une fréquente imposition des mains, ils doivent être baptisés.

86. Les nouveaux baptisés doivent pendant quelque temps s'abstenir de repas copieux, du théâtre et de leurs femmes.

87. Lorsqu'un catholique porte un procès le concernant (qu'il soit juste ou injuste) devant le tribunal d'un juge hérétique, il doit être excommunié.

88. Celui qui aux jours de fête manque le service divin, mais va au théâtre, doit être excommunié.

[76] 89. Celui qui passe son temps avec les augures (devins) et s'occupe d'incantations (évocations) doit être exclu de l'Église ; de même celui qui participe aux superstitions juives et aux féries païennes.

90. Les exorcistes doivent chaque jour imposer les mains aux énergumènes.

91. Les énergumènes doivent balayer les églises.

92. Les énergumènes qui séjournent dans la maison de Dieu doivent recevoir en temps voulu leur pitance qui leur est apportée par les exorcistes.

1. Franck, *op. cit.*, p. 826.

2. Ce statut nous fait connaître en une ligne l'origine des nombreuses confréries de pénitents qui existent encore aujourd'hui en Provence. (H. L.)


Digitized by Google

93. On ne doit accepter ni dans le *sacrarium* ni dans le *gazophylacium* l'offrande offerte par des frères qui vivent en mésintelligence.

94. Les présents de ceux qui oppriment les pauvres doivent être refusés par les prêtres.

95. Celui qui retient les dons faits par les défunts à l'Église ou ne les restitue qu'avec difficulté doit être excommunié comme étant un assassin des pauvres.

96. Devant le tribunal on doit examiner la conduite et la religion de l'accusateur et du prévenu.

97. Le choix du directeur de femmes consacrées à Dieu doit être examiné par l'évêque.

98. Un laïque ne doit pas enseigner en l'absence des clercs, à moins que ce ne soit pas leur ordre.

99. Une femme, quelque instruite et quelque sainte qu'elle soit, ne doit pas se permettre d'enseigner dans une assemblée (d'hommes).

100. Une femme ne doit pas baptiser.

101. Les jeunes veuves maladives doivent être entretenues aux frais de l'Église.

102. L'évêque ou le prêtre doit veiller à ce que les jeunes veuves ou les nonnes ne soient pas en trop grande familiarité avec les clercs à l'occasion de leur nourriture corporelle.

103. Les veuves entretenues par l'Église doivent être pleines de zèle pour le service de Dieu.

104. Si une veuve consacrée au Seigneur a pris le saint habit, et se marie de nouveau, elle doit être complètement exclue de la communion avec les chrétiens.

105. Lorsqu'un clerc sème la discorde dans l'Église, il doit être déposé ; si c'est un laïque, il sera excommunié [1].

Le 27 avril 399 et le *v kalend. majas*, sous le consulat d'Ho- [77]
norius IV et d'Eutychianus, on tint dans le *Secretarium Basilicæ Restitutæ* à Carthage, un concile que nous appellerons le IVe con-

1. Ce canon a été trouvé par Baluze dans un manuscrit d'Urgel. Ce statut 105e est considéré par les Ballerini comme une ajoute postérieure. Les quelques mots qu'il contient : *Placuit omnibus Patribus per provinciam Carthaginis consistentibus*, permettent d'éclaicir dans une certaine mesure son origine. On sait que l'Espagne comprenait dès l'époque romaine une *provincia Carthaginensis* ou *Carthaginis*, la Nouvelle-Carthage. Au moment où cette ville fut détruite, en 425, elle avait cessé d'être une capitale politique et ecclésiastique. Le terme de *provincia Carthaginensis* sur le canon 105e peut s'expliquer ainsi. (H. L.)

Digitized by Google

cile de Carthage. Nous ne possédons qu'une seule décision, à savoir que les évêques Épigone et Vincent furent envoyés à l'empereur pour demander que les églises eussent le droit d'asile [1].

1. Ce détail se trouve dans le *Codex canonum Ecclesiæ africanæ*, après le canon 56, Mansi, *op. cit.*, t. III, col. 752 ; Hardouin, *Coll. concil.*, t. I, col. 894 ; Fuchs, *Bibliothek der Kirchenversammlungen*, t. III, p. 95. J. C. Bartel, *De jure asyli*, in-4, Herbipoli, 1833 ; Ch. de Beaurepaire, *Essai sur l'asile religieux dans l'empire romain et la monarchie française*, dans la *Bibliothèque de l'École des Chartes*, 1853-1854, IIIe série, t. III, p. 361-375, 573-591 ; t. V, p. 151-1751, 341-359 ; H. Benzelius et C.U. Wallmann, *De asylis*, in-4, Londini Gothorum, 1724 ; Fed. Ciccaglione, *Dell' asilo, della clientela e dell' ospitalità, studio storico-giuridico*, in-4, Milano, 1889 ; B. Cristiani, *Deduzione sopra l'asilo sacro*, public. da Ant. Franc. Adami, in-4, Venezia, 1766, in-8, Milano, 1767 ; *Du droit d'asile*, dans *La Vérité historique*, 1858, t. I, p. 121-148 ; G. Dupont, *Surtees society*. *Du privilège du sanctuaire*, dans le *Bulletin de la société des antiquaires de Normandie*, 1874-1875, t. VII, p. 471 ; J. C. Engelbrecht, *Dissertatio de injusta asylorum immunitatisque ecclesiarum ad crimina dolosa extensione*, in-4, Helmstadii, 1720 ; Fr. Foggi, *Saggio sopra l'impunità legittima e l'asilo*, in-8, Livorno, 1774 ; Otto Grashof, *Die Gesetze der römischen Kaiser über das Asylrecht der Kirche*, dans *Archiv für kathol. Kirchenrecht*, 1877, t. XXXVII, p. 3-19 ; G. Kampfmuller et C. Boetner, *De asylis pontificiorum quatenus juri naturæ pontificiantur*, in-4, Lipsiæ, 1711 ; A. Ledru, *Note sur l'asile religieux au moyen âge*, dans *Revue historique et archéologique du Maine*, 1890, t. XXVIII, p. 274-288 ; H. Lepage, *Sur le droit d'asile en Lorraine*, dans le *Journal de la Société archéologique de Lorraine*, 1855, t. IV, p. 5 ; L. Mascambrone, *Degli asili de' cristiani*, in-4, Romæ, 1731 ; G. Mœrius, *Asyliologia sacra*, in-4, Lipsiæ, 1676 ; N. Myler von Ehrenbach, *Asyliologia seu de jure circa asyla*, in-4, Tubingæ, 1668 ; P. Néri, *Discorso sopra l'asilo ecclesiastico*, in-4, Firenze, 1763, in-8, Firenze, 1765 ; A. Osiander, *De asylis veterum*, in-12, Tubingæ, 1618 ; E. Pillon, *Étude sur le droit d'asile*. dans les *Mémoires de la Société archéologique et historique de l'Orléanais*, 1862, t. V, p. 26-37 ; G. Pistorozzi, *Ragionamento sul diritto de sacri asili*, in-4, Romæ, 1766 ; J. J. E. Proost, *Histoire du droit d'asile religieux en Belgique*. dans le *Messager des sciences historiques de Belgique*, 1866, p. 375-406, 487-510 ; 1867, p. 157-179 ; 1868, p. 86-115, 230-251, 441-451 ; 1869, p. 13-43, 196-222, 407-426 ; P. Sarpi, *De jure asylorum liber singularis*, in-4, Venetiis ; A. Teulet, *Asiles religieux*, dans la *Revue de Paris*, 1834, IIe série, t. IV, p. 5-14, 152-162 ; H. Wallon, *Du droit d'asyle*, in-8, Paris, 1837 ; C. F. Wiberg, *Om befästandet of kyrkans friheten i sverige under Medeltiden*, in-8, Upsal, 1846 ; J. Wiestner, A. Offenbach et A. Khällinger, *Jus asylorum sive sacrorum et religiosorum locorum immunitas*, in-8, Ingolstadii, 1689 ; F. X. Zech, *Dissertatio historico-juridica de benignitate moderata Ecclesiæ romanæ in criminosos ad se confugientes seu de jure asyli ecclesiastici*, in-4, Ingolstadii, 1761. (H. L.)

Digitized by Google

112. Conciles à Alexandrie, à Jérusalem, à Chypre, à Constantinople, à Éphèse et à Tolède.

En 399 se tinrent quelques conciles concernant l'origénisme ; entre autres celui d'Alexandrie, présidé par l'archevêque Théophile [1].

Peu après, un concile de Jérusalem tenu pour combattre aussi l'origénisme adopta les décisions du concile d'Alexandrie dont nous venons de parler [2].

Saint Épiphane réunit à la même époque, à Chypre, un troisième concile contre l'origénisme [3]. On ignore si ces conciles se sont réellement tenus en 399, ainsi que Mansi, Walch et d'autres historiens le prétendent, ou bien s'ils se sont tenus en 401, comme le soutient Pagi.

En l'an 400 on tint trois conciles : un à Constantinople présidé par saint Jean Chrysostome pour déposer Antonin, évêque d'Éphèse [4] ; un second à Éphèse, qui, sous la présidence de saint Jean Chrysostome, déposa six évêques asiatiques et nomma Héraclide évêque d'Éphèse [5] ; et enfin le premier concile de Tolède, qui se réunit dans cette ville au mois de septembre de l'an 400, et fut composé de dix-huit évêques présidés par Patronus ou Patruinus, archevêque [78]

1. La lettre synodale a été éditée par Vallarsi, dans S. Hieronymi, *Opera*, t. I, p. 537 et Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. III, col. 981 sq. Cf. Baronius, *Annales*, ad ann. 399, n. 36 ; *Conc. regia*, t. III, col. 564 ; Labbe, *Concilia*, t. II, col. 1219-1221 ; Hardouin, *Coll. concil.*, t. I, index; Coleti, *Concilia*, t. II, col. 1459. Le soi-disant fragment de ce concile (dans Mansi, *op. cit.*, t. III, col. 976) est une lettre postérieure de Théophile d'Alexandrie (Pagi, *Critica*, ad ann. 404, n. 2 ; Mansi, *op. cit.*, col. 979). (H. L.)

2. La lettre du synode de Jérusalem, dans Mansi, *op. cit.*, t. III, col. 989.

3. Hardouin, *Coll. concil.*, 1700, t. I, index ; Coleti, *Concilia*, t. II, col. 1487 ; Mansi, *op. cit.*, t. III, col. 1019, 1022; Walch, *Geschichte der Kirchenversammlungen*, p. 245. (H. L.)

4. Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. III, col. 992 sq.

5. Labbe, *Concilia*, t. II, col. 1222 ; Coleti, *Concilia*, t. II, col. 1465 ; Mansi, *op. cit.*, t. III, col. 991; Pallade, *Vita Chrysostomi*, c XIII. Quant à la question canonique, c'est-à-dire à la question de savoir en vertu de quel droit saint Jean Chrysostome s'est mêlé des affaires d'un autre patriarcat ou d'un autre exarchat, nous la traiterons en expliquant le canon 28e du IVe concile général.

Digitized by Google

de Tolède [1]. On attribue à ce dernier concile vingt canons, un symbole rédigé contre les erreurs des priscillianistes et deux autres documents concernant la réintégration des évêques priscillianistes ; il est toutefois certain que la profession de foi appartient à un concile de Tolède postérieur.

Ces canons sont ainsi conçus :

1. Les diacres ou les prêtres qui ont usé du mariage avant le précepte du célibat décrété par les évêques de la Lusitanie, ne doivent pas être élevés à un rang supérieur.

2. Un pénitent ne doit pas être élevé à la cléricature.

3. Un lecteur qui a épousé une veuve peut tout au plus devenir sous-diacre.

4. Un sous-diacre qui, après la mort de sa femme, se remarie, doit être abaissé aux fonctions de portier ou de lecteur et ne doit plus lire l'évangile ni l'épître. S'il se marie une troisième fois (*quod nec dicendum aut audiendum est*), il fera pénitence pendant deux ans et ne pourra plus, après sa réconciliation, être admis qu'à la communion laïque.

5. Tout clerc doit assister tous les jours au service divin.

6. Une vierge consacrée à Dieu ne doit pas communiquer avec des hommes, à moins qu'il ne s'agisse de ses propres parents, et particulièrement, elle ne devra pas communiquer avec le lecteur et le confesseur (c'est-à-dire avec le chantre) [2].

7. Si la femme d'un clerc commet une faute, son mari doit l'enfermer et lui imposer des jeûnes.

8. Quiconque a fait la guerre peut devenir clerc, mais non arriver jusqu'au diaconat.

9. Une vierge consacrée à Dieu ou une veuve ne doit pas, en
[79] l'absence de l'évêque, chanter chez elle les antiennes avec son serviteur ou un confesseur. De même on ne doit pas célébrer les vêpres sans un évêque, un prêtre ou un diacre [3].

1. 7 septembre 400. Labbe, *Concilia*, t. II, col. 1221-1241 ; Hardouin. *Coll. concil.*, t. I, col. 989 ; Coleti, *Concilia*, t. II, col. 1469 ; Aguirre, *Concil. Hispaniæ* (1753) t. III, col. 20-58 ; Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. III, col. 997 ; H. Leclercq, *L'Espagne chrétienne*, 1905, p. 199-200 ; cf. Florez, *Espana sagrada*, t. XVI, p. 49-129, 319-330. (H. L.)

2. Dans la sainte Ecriture, *confiteri* signifie souvent *Dei laudes decantare*, de là le mot *confessor*, synonyme de *cantor*. Cf. Du Cange, *Glossarium*, à ce mot.

3. Sur le *lucernarium*, voyez les notes de Bini dans Mansi, *op. cit.*, t. III, col. 1016.

Digitized by Google

10. Les clercs qui ne sont pas complètement libres ne doivent pas être ordonnés sans l'assentiment de leurs patrons.

11. Lorsqu'un puissant pille un clerc, un pauvre ou un moine, s'il refuse de s'expliquer là-dessus avec l'évêque, tous les autres évêques de la province et tous ceux qui sont proche doivent être prévenus par lettres pour que le coupable soit partout considéré comme excommunié jusqu'à ce qu'il se soit soumis et qu'il ait rendu le bien qu'il avait pris.

12. Un clerc ne doit pas abandonner son évêque pour prendre service chez un autre.

13. Celui qui ne communie pas dans l'église doit en être exclu.

14. Celui qui ne consomme pas l'eucharistie qu'il a reçu du prêtre doit être traité en sacrilège.

15. Nul ne doit avoir de rapports avec un excommunié.

16. Lorsqu'une vierge consacrée à Dieu commettra une faute charnelle, elle ne pourra être admise à la communion qu'après dix ans de pénitence ; la même peine atteindra son complice. Si cette vierge se marie, elle ne pourra être admise à la pénitence que lorsqu'elle aura cessé de vivre maritalement avec son mari.

17. Lorsqu'un chrétien marié à une chrétienne, entretient une concubine, il ne pourra être admis à la communion ; mais il y sera admis si, n'ayant pas de femme, il n'a qu'une concubine [1].

18. Si la veuve d'un évêque, d'un prêtre, ou d'un diacre se remarie, elle sera exclue et ne pourra recevoir le sacrement qu'au lit de mort. [80]

19. Si la fille d'un évêque, d'un prêtre ou d'un diacre qui s'est consacrée à Dieu vient à pécher et à se marier, ses parents ne de-

1. D'après le droit romain, le concubinat était un mariage *disproportionné* ; ainsi, dans les premiers temps, tout mariage entre patriciens et plébéiens, ou entre un homme libre et une affranchie. Aprè la publication des *leges Canuleia*, *Julia et Papia Poppæa* (an 11 après J.-C.) les deux genres d'union cités ci-dessus furent regardés comme des mariages proprement dits, et par *concubinat* on n'entendit plus que : *a*) l'union d'un sénateur ou de son fils (ou de sa fille) avec une *libertina* (ou un *libertinus*) ; *b*) l'union d'un homme libre avec une actrice, et, en général, avec une personne d'une profession peu considérée ; *c*) l'union d'un patron avec une affranchie. Cf. Walter, *Gesch. d. röm. Rechts*, p. 540, 554. On voit par là que, dans la seconde partie de ce canon, il faut entendre par *concubina* une femme de condition disproportionnée que l'on pouvait ensuite renvoyer. (Voyez la remarque des *correctores romani* sur distinct. XXXIV, c. 4, où se trouve notre canon.) Mais dans la première partie, le mot *concubinat* a un autre sens, car le contexte prouve alors qu'il n'y avait pas eu de mariage.

Digitized by Google

vront plus avoir de rapports avec elle ; elle sera excommuniée et ne pourra recevoir le sacrement qu'au lit de mort.

20. Le chrême ne pourra être consacré que par l'évêque et à jour fixe, il ne pourra l'être par un prêtre ; les diacres et sous-diacres doivent venir avant Pâque chercher le chrême chez l'évêque.

113. Cinquième, sixième et septième conciles africains à Carthage et à Milève, et concile de Turin.

Le v[e] siècle s'ouvre par deux nouveaux conciles de Carthage, le V[e] et le VI[e], qui n'ont été bien connus et bien appréciés que par les Ballerini [1].

Sous le nom de V[e] concile de Carthage, l'*Hispana* donne quinze canons [2], et Baronius a trouvé dans un manuscrit, que ce concile s'était tenu *VI kalendas junii* après le consulat de Césarius et d'Atticus, par conséquent en 398 ; mais la comparaison des manuscrits a prouvé que la véritable date était *XVI* ou *XVII kalendas julias post consulatum Stiliconis*, c'est-à-dire le 15 ou le 16 juin de l'année 401 [3]. Ce qui coïncide très bien avec ce calcul, c'est que Denys le Petit cite dans son *Codex canonum Ecclesiæ africanæ*, après le canon 56, un concile de Carthage du *XVI kalendas julias post consulatum Stiliconis,* et donne en partie les mêmes renseignements que nous trouvons dans l'*Hispana* [4]. Je dis en partie, car, des quinze canons donnés par le Pseudo-Isidore, deux seulement, les deux premiers appartiennent au V[e] concile ; les treize autres
[81] sont du VI[e] concile de Carthage, qui s'est également tenu en 401. C'est ce qui ressort des données fournies par Denys le Petit, ordinairement très exact, qui attribue à un concile de Carthage ces deux canons (qu'il donne comme les n. 59 et 72 de la collection africaine), tandis qu'il attribue les treize autres (62-75) à un deuxième tenu dans l'année 401 [5]. Nous possédons cependant plus de deux canons de ce concile du mois de juin de l'année 401 ;

1. S. Leonis, *Opera*, t. III, p. XCII.
2. Dans Mansi, *op. cit.*, t. III, col. 968 sq. et Hardouin, t. I, col. 986 sq.
3. Cf. Pagi, *Critica*, ad ann. 401, n. 21.
4. Dans Mansi, t. III, col. 752 sq. ; Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 894 sq.
5. Mansi, t. III, p. 766 sq. ; Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 898-899 sq.

Digitized by Google

Denys le Petit nous en a conservé sept autres dans les numéros 57, 58, 60, 61, 63, 64, 65 [1]. Ces neuf canons du V[e] concile de Carthage sont ainsi conçus :

Dans un discours préliminaire, l'évêque de Carthage, Aurèle, se plaint du manque général des clercs en Afrique, et parle de la nécessité d'envoyer un ambassadeur aux évêques d'outre-mer, en particulier au pape Anastase et à l'évêque Venerius de Milan pour en obtenir du secours.

Can. 1 (57, dans le *Codex canonum Ecclesiæ africanæ*). Ainsi que cela a été déclaré antérieurement, les fils des donatistes peuvent être élevés à la cléricature après leur entrée dans l'Église [2].

Can. 2 (58). On sollicitera des empereurs la destruction des temples païens, etc., existant encore en Afrique.

Can. 3 (59). Si un procès est porté devant le tribunal ecclésiastique, et qu'une partie se croie lésée par la décision de ce tribunal, le clerc qui a été juge ne doit pas paraître comme témoin quand l'affaire sera jugée en appel devant le tribunal civil ; en général, on ne doit forcer aucun clerc à paraître comme témoin devant un tribunal civil (c'est le premier des quinze canons de l'*Hispana*).

Can. 4 (60). On ne doit plus célébrer de banquets païens.

Can. 5 (61). Il ne doit plus y avoir de pièces de théâtre les dimanches et les jours de fêtes.

Can. 6 (62). Un clerc déposé par le jugement des évêques ne doit pas être défendu par personne (c'est le canon 2[e] de l'*Hispana*).

Can. 7 (63). Un acteur converti au christianisme ne doit être ramené par personne à son ancienne profession ; il ne doit pas non plus être obligé à la reprendre.

Can. 8 (64). On demandera à l'empereur d'étendre à l'Afrique la permission d'affranchir les esclaves *in ecclesia*. [82]

Can. 9 (65). La condamnation de l'évêque Equitius est renouvelée.

Trois mois environ après le V[e] concile de Carthage, il s'en tint un VI[e], aux ides de septembre, sous le consulat de Vincent et de Flavien, par conséquent le 13 septembre 401, dans le *Secretarium basilicæ Restitutæ*. Les actes de ce concile ont été rétablis selon le texte primitif par les Ballerini (*op. cit.*, p. XCII sq.), qui ont comparé

1. Mansi, *op cit.*, t. III, p. 763 sq.; Hardouin, *op. cit.*, t I, col. 895 sq.

2. Van Espen, *Commentar. in canones*, Coloniæ, 1755, p. 340 sq. a donné un commentaire de ce canon, ainsi que du suivant.

Digitized by Google

les textes de l'*Hispana*, de Denys, de Ferrand et les citations du concile de Carthage célébré en 525 [1].

Denys le Petit a donné le *Proœmium* des actes de ce concile de Carthage, avant le 66e numéro du *Codex can. Eccl. afric.* On y apprend la date du concile et la lecture par Aurèle de Carthage le jour de l'ouverture, d'une lettre du pape Anastase, exhortant les Africains à persister énergiquement dans la lutte contre les donatistes [2].

Can. 1. S'occupe du donatisme. Suivant Ferrand, ce canon, que Denys divise en deux numéros (66 et 67), n'en formait primitivement qu'un seul ainsi conçu : on voulait agir avec ménagement avec les donatistes, mais il fallait engager les juges séculiers à écrire des rapports officiels sur les voies de fait des maximianistes [3].

Can. 2 (68e de Denys). Les clercs donatistes qui entrent dans
[83] l'Église, peuvent rester dans la cléricature, si c'est nécessaire, pour le rétablissement de la paix de l'Église, quoiqu'un concile d'outre-mer ait porté sur ce point une décision plus sévère.

Can. 3 (69). On enverra des ambassadeurs aux donatistes pour les engager à rentrer dans l'Église. On leur représentera qu'ils se servent à l'égard de leurs sectaires, c'est-à-dire des maximianistes, des procédés dont ils reprochent à l'Église catholique de se servir vis-à-vis d'eux.

Can. 4 (70e de Denys, 3e de l'*Hispana*.) Les évêques, les prêtres et les diacres ne vivront pas avec leurs femmes ; s'ils le font, on leur retirera leurs fonctions. Les autres clercs ne seront pas tenus à cette continence.

Can. 5 (manque dans Denys le Petit, 4e dans l'*Hispana*). On ne vendra aucun bien ecclésiastique sans l'assentiment du primat de la province.

Can. 6 (71e de Denys, 5e de l'*Hispana*). Nul ne laissera son

1. Dans sa *Bibliothek der Kirchenvers.*, Fuchs a traduit en allemand le texte amélioré par les Ballerini, dans S. Leonis, *Opera*, t. III, p. 906 sq. Pour toute cette série de conciles de Carthage, cf. en 394, Mansi, *op. cit.*, col. 853-854 ; en 397, *id.*, t. III, 875-930 ; en juin et septembre, 401, *id.*, t. III. col. 967-974 ; en août 403, *id.*, t. III, col. 1155 sq. ; en juin 404, *id.*, t. III, col. 1159 sq. ; en juin 407, *id.*, t. III, col. 1163 ; d'autres encore, *id.*, t. III, col. 1159-1164. (H. L.)

2. Dans Mansi, *op. cit.*, t. III, col. 770. Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 899.

3. Pour plus de détails sur ces maximianistes, qui étaient les rigoristes du parti donatiste, opposés aux primianistes, cf. H. Leclercq, *L'Afrique chrétienne* in-12, Paris, 1904, t. I, p. 377. (H. L.) Van Espen a donné (*Commentar.* p. 346) un commentaire de ce canon et du suivant.

Digitized by Google

Église pour passer dans une autre, et il ne la négligera pas pendant longtemps.

Can. 7 (72e de Denys, 6e de l'*Hispana*). On ne doit pas hésiter à baptiser des enfants, si l'on n'est pas sûr qu'ils aient déjà été baptisés.

Can. 8 (73e de Denys, 7e de l'*Hispana*). Le jour de la fête de Pâques doit être annoncé partout par les *formatæ* ; au sujet du concile général, on doit continuer à observer le terme prescrit par le concile d'Hippone, c'est-à-dire le 23 août, et les primats de chaque province organiseront leurs conciles provinciaux, de façon à ce qu'ils ne nuisent pas à la célébration du concile général.

Can. 9 (74e de Denys et 8e de l'*Hispana*). Si un évêque se trouve en même temps administrateur (*intercessor vel interventor*) d'un autre diocèse, il ne gardera pas ce diocèse plus d'un an.

Can. 10 (75e de Denys, 9e de l'*Hispana*). On doit demander aux empereurs de nommer, avec la coopération des évêques, des défenseurs (*defensores*) pour les églises.

Can. 11 (76e de Denys, 10e de l'*Hispana*). Les évêques ne doivent pas, sans motifs, s'absenter des conciles ; chaque primat métropolitain doit partager sa province en deux ou trois circonscriptions, et chacune d'elles enverra des députés au concile général. Quiconque n'explique pas son absence devra se contenter d'être en communion avec sa propre Église (c'est-à-dire qu'il ne sera pas, à proprement parler, excommunié, mais pendant quelque temps il ne pourra pas communiquer avec ses collègues).

Denys donne sous le n. 77 le canon qui suit : Cresconius, évêque de Villa-Regis, doit être invité à ne pas manquer de se rendre au prochain concile plénier. Isidore et Ferrand n'ont pas ce canon, [84]
qui n'a dû former qu'un appendice au 11e canon.

Can. 12 (27e de Denys, qui l'a placé parmi les canons du concile africain tenu en 419 ; 11e de l'*Hispana*). On ne doit pas imposer les mains au prêtre ou au diacre qui a été déposé, ainsi qu'on le fait pour les pénitents ou pour les laïques chrétiens (c'est-à-dire que, par égard pour le caractère dont ils sont revêtus, on ne doit pas soumettre ces clercs à une pénitence publique) ; on ne doit, en aucune manière, élever à la cléricature celui qui a l'habitude de rebaptiser [1].

Can. 13 (79e de Denys, le 12e de l'*Hispana*). Les clercs sur

1. Sur le sens de ce canon, voyez Van Espen, *Commentar.*, p. 321.

Digitized by Google

lesquels pèse une accusation doivent, dans l'espace d'un an, exposer leur défense. Le n. 78 dans Denys formait probablement un appendice à ce canon ou au canon précédent ; il ordonne d'envoyer une commission (dont saint Augustin faisait partie), à Hippo-Diarrhytus afin de remettre l'ordre dans cette Église, troublée par l'évêque criminel Equice, et pour y établir un autre évêque.

Can. 14 (80e de Denys, 13e de l'*Hispana*). Un évêque ne doit pas choisir un moine d'un monastère étranger (à son diocèse) pour l'élever à la cléricature ou pour l'établir supérieur du monastère.

Can. 15 (81e de Denys ; manque dans l'*Hispana*). Sous peine d'un anathème qui l'atteindra après sa mort, un évêque ne doit pas choisir pour héritiers des parents païens ou hérétiques et il doit prendre en temps opportun ses mesures pour que des païens ou des hérétiques ne deviennent pas ses héritiers *ab intestat* [1].

Can. 16 (82e de Denys ; manque dans l'*Hispana*). On demandera à l'empereur de permettre que les esclaves soient affranchis *in ecclesia* [2].

Can. 17 (83e de Denys, 14e dans l'*Hispana*). On ne doit tolérer
[85] aucune *memoria martyrum* (chapelle des martyrs), si ce n'est aux endroits où se trouvent les reliques mêmes de ces martyrs, ou à moins qu'il n'y ait un motif historique incontestable, par exemple, l'endroit où ce martyr est né, ou bien celui où il a souffert la mort.

Can. 18 (84e de Denys, 15e dans l'*Hispana*). On doit demander aux empereurs d'extirper les derniers restes du paganisme.

Can. 19 (85e de Denys). Les lettres synodales doivent être dictées et souscrites, au nom de tous, par l'évêque de Carthage.

Le IVe concile de Carthage eut lieu le 13 septembre 401, et le 22 septembre, il se tint à Turin un autre concile que les historiens avaient par erreur placé en 397 [3]. Nous avons de ce concile de Turin

1. Kober, *Der Kirchenbann*, p. 91.

2. Voir *Dictionn. d'arch. chrét.*, t. I, col. 564 sq.

3. Baronius, *Annales*, ad ann. 397, n. 52-53 ; Pagi, *Critica*, n. 23 ; ad ann. 401, n. 30-51 ; Sirmond, *Concilia Galliæ*, 1629, t. I, p. 27 ; *Conc. regia*, t. III, col. 460 ; Labbe, *Concilia*. t. II, col. 1155-1158, 1810-1811 ; Hardouin, *Concilia*, t. I, col. 957 ; Tillemont, *Mém. hist. ecclés.*, 1705, t. X, p. 679-691, 837-841 ; Coleti, *Concilia*, t. II, col. 1383 ; *Hist. littér. de la France*, 1738, t. I, part. 2, p. 425-428 ; Bouquet, *Recueil des hist. des Gaules*, in-fol., Paris, 1738, t. I, col. 774-775 ; Mansi, *Concil. ampliss., coll.*, t. III, col. 859 ; Th. Mommsen, *Die Synode von Turin*, dans *Neues Archiv Gesells. ält. deut. Gesch.*, 1891, t. XVII, p. 187-188 ; L. Duchesne, *Concile de Turin ou concile de Tours*, dans les *Comptes rendus de l'Acad. des inscr. et bell.-lettres*, 1891, série IV, t. XIX,

Digitized by Google

p. 369-373 ; F. Savio, *Il concilio di Torino* dans *Atti dell' Accad. scienz. Torino*, 1891-1892, t. xxvii, p. 727-738 ; E. Ch. Babut, *Le concile de Turin. Essai sur l'histoire des Églises provençales au Ve siècle et sur les origines de la monarchie ecclésiastique romaine (417-450)*, in-8, Paris, 1904. Ce travail a provoqué une importante littérature dans laquelle nous choisissons quelques recensions principales : B. dans *Historisches Jahrbuch*, 1904, t. xxv, p. 858 ; S. R[einach], dans la *Revue archéologique*, 1904, IVe série, t. iv, p. 153-154 ; Chr. Pfister, dans la *Revue historique*, 1905, t. lxxxvii, p. 312-316 ; W[ilmart], H. Andrew, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique*, 1905, t. vi, p. 239-240 ; P. Lejay, dans la *Revue critique d'histoire et de littérature*, 1904, nouv. série, t. lviii, p. 438-443 ; A. C. dans la *Revue bénédictine*, 1905, t. xxii, p. 134-136 ; R. P. dans le *Journal des savants*, 1905, nouv. série, t. iii, p. 49-50 ; F. A. Christie, dans *American historical Review*, 1905, t. x, p. 627-628 ; G. Ficker, dans *Theologische Literaturzeitung*, 1905, t. xxx, col. 329-330 ; J. Declareuil, dans la *Nouvelle revue historique du droit français et étranger*, 1905, t. xxix, p. 261-274 ; F. Savio, dans *Rivista di scienze storiche*, 1905, t. ii, p. 257-220 ; F. Savio, dans *Rivista storica italiana*, 1903, IIIe série, t. iv, p. 306-309 ; P. Alphandéry, dans la *Revue de l'histoire des religions*, 1905, t. li, p. 297-305 ; M. Dubruel, dans les *Etudes*, 1905, t. cv, p. 269 ; V. Schweitzer, dans *Römische Quartalschrift, (Geschichte)*, 1905, t. xix, p. 205-206 ; P. Dognon, dans les *Annales du Midi*, 1906, t. xviii, p. 133-135 ; L. Duchesne, *Le concile de Turin*, dans la *Revue historique*, 1905, t. lxxxvii, p. 278-302 ; E. Chr. Babut, *La date du concile de Turin et le développement de l'autorité pontificale au ve siècle. Réponse à Mgr Duchesne et à M. Pfister*, dans la *Revue historique*, 1905, t. lxxxvii, p. 57-82 ; F. Savio, *Il papa Zosimo e il concilio di Torino*, dans *Civiltà catolica*, 1905, t. ii, p. 280-294 ; t. iii, p. 39-55. E. Chr. Babut, *Un dernier mot sur le concile de Turin en 417*, dans la *Revue historique*, 1905, t. lxxxviii, p. 324-326 ; W[ilmart], dans la *Revue d'histoire ecclésiastique*, 1905, t. vi, p. 931-937 ; J. Chapman, *Pope Zosimus and the council of Turin*, dans *The Dublin review*, 1904, octobre, p. 366-381. On jugera d'après cette bibliographie incomplète — elles le sont toutes — de l'impossibilité de faire plus et mieux dans une note à une histoire générale qu'un résumé de la discussion. Nous nous aiderons pour cela et nous citerons presque intégralement une notice de notre confrère dom A. Wilmart mentionnée ci-dessus. Un travail de Mgr Duchesne relatif aux vicissitudes de la primatie d'Arles, parut sous ce titre : *La primatie d'Arles*, dans les *Mém. de la Soc. nat. des antiq. de France*, 1891-1892, VIe série, t. ii, p. 155-238 et fut réimprimé dans les *Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule*, in-8, Paris, 1894, t. i, c. ii. L'exposition était faite à souhait, elle a été reprise par M. Babut qui veut donner au concile de Turin une importance ignorée jusqu'ici, laquelle modifie et transforme d'un bout à l'autre l'exposé de M. L. Duchesne. Du concile de Turin, nous avons la lettre synodale, conservée dans les recueils canoniques gallicans, mais sans autre date que l'indication du quantième (*die X kalendas octobris* = 22 septembre) : une petite pièce d'allure tranquille, qui règle diverses situations de fait concernant les Églises de Provence. Les indices historiques, assez nombreux, la placent tout au début du ve siècle (entre 398 et 408) : c'est l'opinion des anciens, depuis Sirmond, et des modernes, avec L. Duchesne, qui dit couramment : « vers 400 ». En 417, le concile se trouve soudain invoqué dans plusieurs lettres du pape Zosime, des 21, 22, 26, 29 sep-

Digitized by Google

tembre, à l'occasion des privilèges accordés à Patrocle par une première lettre du 22 mars. M. Babut retarde la date du concile jusqu'en 417 ; *Honorio Augusto XI et Constantio II consulibus*, au moment des lettres de Zosime. C'est là une pure conjecture que n'a pu rendre certitude la dissertation supplémentaire intitulée : *La date du concile de Turin*, etc., dans la *Revue historique*, 1905, t. LXXXVII, p. 57-82, laquelle maintenait les suppositions antérieures. La réfutation présentée peu après par L. Duchesne, *même revue*, 1905, t. LXXXVII, p. 278-302, ne laisse rien subsister, ou peu s'en faut, de la combinaison proposée. Les historiens, jusqu'à M. Babut, s'accordent à entendre que le concile de Turin visé par les quatre lettres du pape Zosime, *Posteaquam* (21 sept. 417), *Cum adversus* (22 sept.), *Quid de* (26 sept.) et *Multa* (29 sept.), n'est évidemment qu'un seul et même concile, le même que celui dont nous possédons quelques canons, et qu'il s'est tenu, certainement, un 22 septembre au tournant du IVe siècle, pour le moins une quinzaine d'années avant Zosime. M. Babut estime au contraire qu'il y a eu deux conciles de Turin, un premier vers 405, où, d'après les lettres *Posteaquam* et *Cum adversus*, Lazare, avant d'être évêque d'Aix, incrimina Brice de Tours ; un autre réuni le 22 septembre 417 pour faire pièce par sa synodale à la décrétale *Placuit*, du 22 mars de la même année, sur la juridiction d'Arles, et auquel répondraient directement, en outre des lettres *Quid de* et *Multa* déjà signalées, d'autres lettres, *Mirati* (26 sept. 427), *Licet proxime* (3 octobre), *Cum et in* et *Non miror* (4 mars 418) où le pape s'applique en effet à régler le conflit des Églises de Provence. Ce système a-t-il quelque force propre en regard de l'opinion courante ? — On le peut juger, irrévocablement, dès l'abord, sur sa chronologie, qui est factice, et contrarie d'une manière ou d'une autre les dates attestées. M. Babut, en fixant l'ouverture du concile au 22 septembre 417, doit admettre que Zosime « comme un véritable insensé », s'est empressé d'intervenir, non pas pour protester auprès de l'assemblée elle-même, mais pour critiquer dans plusieurs lettres à des tiers (26 et 29 septembre) des décrets dont il ignorait encore la teneur, bien plus ne sachant s'ils avaient été seulement émis. Il doit faire dire à deux de ces lettres, *Quid de* et *Multa*, non pas ce qu'elles déclarent assez nettement, à savoir que Procule de Marseille a usurpé dans le passé, en surprenant la foi du concile, un pouvoir illégitime, acquis déjà au siège de saint Trophime, mais, dans le présent, en sollicitant le texte, que cet évêque s'emploie à obtenir une sentence qui favorise son ambition. Il doit enfin, pour échapper à la difficulté d'amener à Rome avant le 26 septembre un courrier parti de Turin au plus tôt le 22, corriger la date, cependant expresse de *Quid de*. Il est vrai qu'il présente en dehors des besoins de la thèse, plusieurs raisons de ce changement : les autres lettres de la fin de septembre, voire celle du 3 octobre, ne font pas l'impression que Procule ait été déjà condamné par Zosime, ainsi que le dit *Quid de* ; puis les lettres du 4 mars 418, et déjà celle du 3 octobre semblent indiquer, d'accord avec *Quid de*, que Zosime a désormais abandonné l'idée de faire rentrer les trois provinces du Sud-Est dans le ressort de l'évêque d'Arles : il s'ensuivrait alors que *Quid de*, détachée du premier groupe des lettres, pour être rapprochée du groupe postérieur, perdrait le droit de conserver sa date traditionnelle. Mais on écarte sans peine ces objections par une analyse, même rapide, des lettres en question : *Cum adversus* qui peut être incomplète, n'est, telle quelle, qu'implicite au sujet d'une condamnation formelle de Procule, mais réprouve assez ses abus de pou-

Digitized by Google

voir pour justifier, quelques jours plus tard, l'expression de *Proculi damnatione ; Multa* au contraire se réfère, pour la compléter, à la notification de la sentence portée contre lui ; il reste à supposer, ce qui est fort simple, que la pièce même qui déposait officiellement l'évêque de Marseille s'est perdue avec plusieurs autres dont on relève la trace ; d'autre part, *Licet proxime* est un billet dont on ne saurait rien tirer ni pour la situation légale de Procule ni pour la politique générale de Zosime ; *Cum et in* et *Multa* ne concernent de même que les affaires particulières de Marseille. La lettre du 26 septembre où sont visées explicitement les décisions du concile de Turin demeure donc au dossier avec sa date et c'est autant dire déjà que le concile n'a pu se tenir le 22 sept. 417. Il faut aller plus à fond et rechercher les arguments qui supportent la nouvelle théorie. On en peut dégager quatre. Zosime déclare dans la lettre *Multa* que l'appel fait par Procule au concile de Turin l'a ému *admodum*. M. Babut traduit tendancieusement que cette démarche « *achève* d'émouvoir » le pape, l'adverbe *admodum* prenant, sans en avoir l'air, une valeur temporelle et faisant de la démarche de Procule un événement récent ; tout lecteur non prévenu comprendra simplement que Zosime a été *grandement*, *tout-à-fait* ému, parce qu'il avait ignoré ou plutôt voulu ignorer jusque-là l'intervention de l'assemblée, ne prenant pas garde à l'avantage qu'en tirait l'évêque de Marseille. Zosime garde le silence dans la lettre *Cum adversus*, du 22 septembre, sur le concile de Turin. M. Babut en déduit que le pape n'a pu être informé de l'action conciliaire que huit jours plus tard; on répond suffisamment en faisant observer que ce silence doit être sans doute une vraie prétérition : le pape n'avait que faire de soulever alors lui-même une objection qui appartenait aux accusés. Zosime dit aussi dans la lettre *Multa* que Procule, en sollicitant l'appui du concile contre les privilèges d'Arles, a fait injure au Siège apostolique. M. Babut voit là une protestation en faveur de la décrétale *Placuit*, mais le contexte établit qu'il s'agit de bien autre chose : toute atteinte au droit immémorial des évêques d'Arles est pareillement une offense au Saint-Siège, duquel saint Trophime tenait sa mission. Enfin M. Babut prétend qu'au début du vᵉ siècle, Arles, dont la métropole civile était encore à Vienne, n'avait aucun titre à faire valoir comme métropole ecclésiastique et qu'elle dut son élévation à l'ambition de Patrocle et à la faveur de Zosime en l'année 417. Il suffit de noter à l'encontre, que la correspondance entre les provinces administratives et les ressorts ecclésiastiques n'a jamais été rigoureuse, surtout en Occident, que Marseille, par exemple, située en Viennoise politique, était avant Zosime la métropole incontestée de la Narbonnaise IIᵉ, que d'ailleurs Arles fut une cité considérable au ɪvᵉ siècle, et que, même si elle ne remplaça pas Trèves dès le commencement du siècle suivant comme siège préfectoral, les raisons qui déterminèrent cette translation existaient déjà : de ce chef, le deuxième canon du concile de Turin, qui discute les droits métropolitains d'Arles, n'a rien d'inouï vers 400 et M. Babut se trouve privé successivement de tous ses moyens de défense. — Il reste encore à marquer les faits précis qui s'opposent à son système et démontrent le bien fondé de l'ancienne opinion : 1° la date de la lettre *Quid de*, 26 septembre, sur laquelle il n'y a pas à revenir ; 2° l'attestation uniforme d'*un* concile à Turin, dans les quatre lettres de Zosime nommées en premier lieu, qui se suivent dans l'intervalle d'une huitaine de jours ; 3° surtout l'impossibilité réelle d'établir une relation entre la décrétale *Placuit* et la synodale de Turin pour les faire

Digitized by Google

une lettre synodale adressée aux évêques des Gaules et qui contient les huit canons suivants [1]:

Can. 1. Procule, évêque de Marseille, qui se prétend primat de la seconde Narbonnaise, ne gardera cette dernière dignité qu'à titre

se contredire délibérément. « Il est impossible, dit à ce sujet L. Duchesne, de s'exprimer plus catégoriquement que ne l'a fait le pape Zosime. Que son décret ait soulevé des critiques en Provence, qu'il ait donné lieu à des protestations de la part des évêques lésés, c'est ce qui est vraisemblable et attesté. Que les évêques de la Haute-Italie se soient beaucoup émus de cette affaire, c'est ce qui n'est ni vraisemblable ni attesté. Que le métropolitain de Milan et ses collègues se soient ingérés à juger ce conflit après le pape ; qu'ils se soient réunis en concile pour casser un décret du Siège apostolique, c'est ce qui est monstrueux et sans exemple. Une pareille attitude eut été simplement schismatique. Et ce qui ajoute encore à l'invraisemblable, c'est que ce concile italien, qui s'ingérait à reviser les décisions du Siège apostolique, aurait poussé l'insolence jusqu'à affecter de les ignorer. La prétérition serait vraiment trop forte. Ce concile de révoltés eût été une assemblée de gens mal élevés. » (*Loc. cit.*, p. 291-292.) (H. L.)

1. Hardouin, *Coll. concil.* t. I, col. 958 sq. ; Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. III, col. 859 sq. M. Babut, *op. cit.*, donne une édition critique de la synodale du concile de Turin. Le texte est établi sur de soigneuses collations et les variantes sont indiquées avec le plus grand scrupule. En deux endroits l'éditeur a cru pouvoir corriger la tradition paléographique et ajouter des mots qu'elle ne fournissait pas. Au début, les mss. disent : *X kalendas octobris* et l'éditeur ajoute de son cru : *Honorio XI et Constantio II cons.* Or c'est la date 417 qui est précisément en question et quelque confiance que l'éditeur puisse avoir dans les arguments dont il appuie cette date, il n'a pas le droit d'introduire cette mention dans le texte. Le concile de Carthage, de 256, contient comme celui-ci et au même endroit l'indication du jour, mais non celle de l'année. La plupart du temps l'une et l'autre faisaient défaut *à cet endroit.* Une interpolation plus grave a été faite au 6e canon qui est ainsi libellé dans les mss. : *Illud præterea decrevit sancta synodus ut quoniam legatos episcopi Galliarum qui Felici communicant destinarunt ut si qui ab ejus communione se voluerit sequestrare, in nostræ pacis consortio suscipiatur, etc.* Dans l'épiscopat gaulois les uns acceptaient, les autres repoussaient la communion de l'évêque Félix de Trèves, et nous en avons dit la raison. Les Pères de Turin étaient opposés à Félix et les partisans de celui-ci envoyèrent des représentants au concile ; ces féliciens n'appartenaient pas au parti des prélats provençaux qui, comme les italiens, étaient martiniens. Si quelque ms. portait *non communicant*, il y aurait lieu de rejeter sa leçon, car le *non* est repoussé par le contexte ; mais aucun ms. ne porte le *non*. Il est vrai que Baronius, *Annales*, ad ann. 397, n. 52, cite le canon avec *non*, mais il ne s'y arrête pas et semble ne pas s'en être aperçu. Il ne cherche ni à justifier cette leçon ni à expliquer le texte qui en résulte. Sa citation représente sans doute quelque édition archaïque des conciles, nullement un jugement réfléchi. Les éditeurs, depuis Labbe, impriment sans le *non* ; ils font même observer que cette leçon est écartée par les manuscrits. (H. L.)


Digitized by Google

personnel et non comme attachée au siège qu'il occupe ; car sa ville (épiscopale) n'appartient pas à cette province [1].

Can. 2. Au sujet du conflit sur la dignité primatiale entre les évêques de Vienne et d'Arles, le concile a décidé que celui-là serait primat qui pourrait prouver que sa ville est la métropole [2].

Can. 3. On défend de la manière la plus expresse les ordinations opposées aux canons.

Can. 4. La décision de l'évêque Trifère contre le laïque Pallade, qui avait causé du dommage à un prêtre du nom de Spanus, est ratifiée.

Can. 5. Est également confirmé le jugement de l'évêque Trifère contre le prêtre Exupérance, qui avait injurié son évêque, et pour ce motif avait été privé de la *communio dominica*.

Can. 6. Les évêques gaulois qui ont repoussé la communion ecclé- [86]
siastique de Félix de Trèves, (l'ami des ithaciens) doivent être admis au concile conformément à une lettre d'Ambroise, de bienheureuse mémoire, et du pape.

Can. 7. Aucun évêque ne recevra dans son Église un clerc étranger ou un clerc déposé.

Can. 8. Quiconque a été ordonné d'une manière illégale, ou qui a eu des enfants lorsqu'il était dans le service de l'Église, ne sera pas promu à un rang supérieur.

On donne le nom de VII[e] concile d'Afrique à celui qui se celébra à Milève le 27 août 402 [3], sous la présidence de l'archevêque Aurèle ; le concile de Carthage, tenu sous Boniface, lui assigne déjà ce rang. Denys le Petit et l'*Hispana* ont donné les canons de ce VII[e] concile ;

1. C'est ce que nous avons dit dans la 2[e] note du livre X[e]. (H. L.)

2. W. Gundlach, *Der Streit der Bisthümer Arles und Vienne und den Primatus Galliarum*, dans *Neues Archiv Gesells, f. ält. deut. Geschichte*, 1888-1890, t. XIV, p. 251-342 ; t. XV, p. 9-102, 233-292, réimprimé avec le même titre ainsi développé : *Der Streit... ein philologisch-diplomatisch-historischer Beitrag zum Kirchenrecht*, in-8, Hannover, 1890 ; L. Duchesne, *La primatie d'Arles*, dans les *Mém. de la Soc. nat. des antiq. de France*, 1891-1892, série VI[e], t. II, p. 155-238, réimprimé dans *Les fastes épiscopaux de la Gaule*, 1894, t. I, c. II. (H. L.)

3. *Milevitani concilii epistola ad Innocentium papam, ejusque responsio*, in-fol., Coloniæ Agrippinæ, 1569 ; Baronius, *Annales*, ad ann. 402, n. 54-67 ; Pagi, *Critica*, n. 21-26 ; *Conc. regia*, t. IV, col. 92 ; Labbe, *Concilia*, t. II, col. 1323-1324, 1654-1656 ; Hardouin, *Coll. concil.*, t. I, index ; Tillemont, *Mém. hist. ecclés.*, in-4, Paris, 1710, t. XIII, p. 386-388 ; Coleti, *Concilia*, t. III, col. 83 ; Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. III, col. 1139. (H. L.)

Digitized by Google

mais ce dernier a, par erreur, attribué aussi au concile de Milève les canons de trois conciles tenus à Carthage en 405, 407 et 418, et il a ajouté une partie apocryphe à la *præfatio* de notre concile [1].

Les véritables actes du concile de Milève se trouvent dans Denys depuis le n. 85 jusqu'au n. 90 du *Codex canon. Eccl. afric.* [2], et en partie dans les citations du concile tenu à Carthage sous Boniface ; ils sont en abrégé dans Ferrand [3]. Dans le *Proœmium* que Ferrand désigne comme le canon 1er, on voit que le concile s'est tenu le 27 août, sous le cinquième consulat des empereurs Arcadius et Honorius (402) ; il a été célébré comme *concilium universale* (c. à d. *Africæ*) dans le *Secretarium* de la basilique de Milève, sous la présidence d'Aurèle de Carthage. Aurèle ouvrit les séances par un discours, et fit lire ensuite les actes des conciles d'Hippone et de Carthage (de 401), qui furent de nouveau acceptés et souscrits. On résolut, dans le premier canon, que les jeunes évêques ne passeraient pas devant les anciens et n'agiraient pas sans leur conseil. Les registres matriculaires, et les archives de Numidie, doivent être gardés dans la *prima sedes* ou bien dans la métropole civile, c'est-à-dire à Constantine [4].

[87] Can. 2 (87e et 88e du *Cod. can. Eccl. afric.*). L'évêque *Quodvultdeus*, qui n'a pas voulu comparaître devant le concile, sera exclu. Il ne doit cependant pas être déposé avant enquête sur son affaire. Maximien, évêque de Bagaï, résignera sa place et la communauté élira un autre évêque [5].

Can. 3 (89e). Afin qu'il ne s'élève plus à l'avenir de contestations au sujet de l'ancienneté dans l'ordination, on devra, désormais, faire les listes d'ordination avec une grande exactitude chronologique.

Can. 4 (90e). Quiconque a exercé dans une Église des fonctions ecclésiastiques, ne fût-ce que celles de lecteur, ne doit pas être admis dans le clergé d'une autre Église [6].

1. Ballerini, dans S. Leonis, *Opera*, t. III, p. XCIV, n. 1, *P. L.*, t. LVI, col. 110.
2. Hardouin, *op. cit*, t. I, col. 907 ; Mansi, *op. cit.*, t. III, col. 1139.
3. Les actes ont été remis en ordre par les Ballerini, *loc. cit.*, cf. Fuchs, *op. cit.*, p. 120 sq.
4. Voyez sur ce point Marca, *De primatibus*, p. 11, à l'appendice de *Concord. sacerd. et imperii*, et Van Espen, *Commentar.*, p. 357.
5. Il avait été jadis donatiste, mais s'était converti. Lorsqu'il s'éleva des troubles à Bagaï à son sujet, il sollicita sa démission dans une lettre adressée au synode. Cf. *Epistol. S. Alipii et Augustini*, (epist., LXIX,) *P. L.*, t. XXXIII, col. 238, et Van Espen, *op. cit.*, p. 358.
6. Cf. Van Espen, *op. cit.*, p. 359.

Digitized by Google

114. Concile romain sous Innocent Ier en 402.

Vers le même temps, sous le pape Innocent Ier on tint à Rome un concile dont il nous reste seize canons qui sont des réponses faites aux questions des évêques gaulois [1].

Can. 1. Si une vierge qui a pris le voile se livre à un homme et, pour donner le change donne à son complice le nom de « mari », elle sera soumise à une pénitence de quatre ans.

Can. 2. Si une vierge qui n'a pas encore pris le voile, mais qui a déjà résolu de garder sa virginité, se livre à un homme, elle sera également soumise à une longue pénitence.

Can. 3. Les évêques, les prêtres et les diacres ne doivent pas se marier.

Can. 4. Un chrétien qui a servi dans l'armée ne doit pas être [88] élevé à la cléricature.

Can. 5. Quiconque, baptisé dès l'enfance, est demeuré chaste, ou bien, quiconque baptisé lorsqu'il était adulte, s'est ensuite bien conduit et ne s'est marié qu'une fois, peut entrer dans la cléricature ; mais il ne le peut pas s'il s'est antérieurement mal conduit (c'est-à-dire après son baptême). Telle est la pratique de l'Église romaine.

Can. 6. Il ne doit y avoir qu'une foi et une discipline parmi les évêques catholiques.

Can. 7. Pendant le temps pascal, le prêtre et le diacre baptiseront au nom de l'évêque. A une autre époque, et s'il se présente un cas pressant, le prêtre seul, et non pas le diacre, devra baptiser.

Can. 8. Ce canon est difficile à comprendre, tant le texte est fautif ; on voit seulement qu'il s'agit d'exorciser l'huile qui servira à bénir.

Can. 9. Aucun chrétien ne doit épouser sa belle-sœur ; il ne doit non plus avoir, en plus de sa femme, une concubine.

Can. 10. Quiconque a occupé un emploi civil ne doit pas, à cause des fautes qui y sont presque inévitablement attachées, être admis à la cléricature avant d'avoir fait pénitence.

1. Baronius, *Annales*, ad ann. 405, n. 13-16 ; Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 1131 sq. ; Coleti, *Concilia*, t. II, col. 1487 ; Mansi, *op. cit.*, t. III, col. 1019, 1133 sq. Jaffé, *Regest. pontif. roman.*, 2e édit., p. 44.

Digitized by Google

Can. 11. Nul ne doit épouser la femme ou le fils de son oncle.

Can. 12. Nul ne doit être sacré évêque s'ils n'est clerc.

Can. 13. Un évêque qui change d'Église doit être déposé.

Can. 14. Un clerc étranger déposé par son évêque ne doit pas être admis ailleurs à la communion laïque.

Can. 15. Nul évêque ne doit empiéter sur le diocèse d'un autre, ou faire les ordinations avant les autres, ou gêner le métropolitain dans l'exercice de sa charge.

Can. 16. Les laïques exclus par leur propre évêque ne doivent
[89] pas être admis ailleurs dans la cléricature.

115. Persécution contre saint Jean Chrysostome, concile du Chêne en 403, et concile de Constantinople en 404.

Nous avons montré dans Théophile d'Alexandrie l'adversaire des origénistes [1]. En 399, il avait, dans un concile tenu à Alexandrie,

1. La querelle de l'origénisme va entrer dans la phase aiguë, la phase conciliaire. Nous l'exposerons ici le plus brièvement possible vu son importance. La réputation d'Origène avait subi une éclipse au temps où les luttes provoquées par l'*homoousios* étaient dans leur grande ardeur. Cependant, dès le dernier quart du ɪvᵉ siècle, on pouvait voir les indices d'une irritation singulière dans les milieux théologiques autour de certaines questions exposées et résolues par le grand alexandrin. Marcel d'Ancyre, bien qu'il eût des tendances hérétiques, trouva habile sans doute de créer une diversion et de désigner la doctrine d'Origène comme la source de l'arianisme. Eusèbe de Césarée le contredit, mais sa défense — qui était celle d'un arien— fit plus de tort que de bien à la cause d'Origène. On commença néanmoins à exploiter Origène dont les écrits furent mis en coupe réglée. Tandis que les homoiousiens en tiraient parti, les Pères cappadociens extrayaient de ses ouvrages un recueil de morceaux choisis édités sous le nom de *Philocalie*. Athanase et Didyme le faisaient déposer en faveur de la croyance de Nicée, tandis que saint Jérôme et saint Jean Chrysostome se formaient à l'exégèse dans ses commentaires bibliques. En somme, la faveur des orthodoxes lui resta très marquée jusqu'à la fin du ɪvᵉ siècle. Une partie d'entre les moines égyptiens n'en faisaient pas moins de cas ni d'usage, surtout contre une imposante fraction de leurs confrères, gens grossiers et sans culture qu'ils accablaient à tout propos de copieuses citations d'Origène, le maitre symboliste, dont la doctrine renversait les conceptions matérielles et brutales des moines anthropomorphites. Ceux-ci comptaient parmi leurs défenseurs Epiphane, évêque de Salamine, en Chypre, orthodoxe avéré, controversiste bilieux qui, dans un grand ouvrage composé entre 373 et 375, con-



anathématisé les principes d'Origène et de ses partisans, en particulier ceux des « Longs-Frères », à l'exception de Dioscore et, peu de temps après, il les avait chassés de l'Egypte, ainsi que plus de

tre toutes les hérésies, y logea la doctrine d'Origène. On y prit assez peu garde et les fervents d'Origène comme Jean de Jérusalem et Rufin d'Aquilée continuèrent à prôner la doctrine du maître et à vulgariser ses écrits. Vers 394, un pèlerin nommé Artelius, venu à Jérusalem, y accusa tout net Rufin d'hérésie origénienne. Jean et Rufin haussèrent les épaules, mais un prêtre de Bethléhem, Jérôme de Stridon, prit feu et flamme, tout en gardant encore dans ces premiers temps une sourdine que lui imposait son ancienne admiration bien connue pour Origène. Sur ces entrefaites, saint Épiphane arriva à Jérusalem et réclama de l'évêque la condamnation de l'alexandriu, que Jean refusa, disant qu'il démêlait le vrai du faux personnellement, mais que si on en voulait faire plus on n'arriverait jamais à s'entendre. De cela Épiphane s'inquiétait assez peu, il prêcha contre les origénistes et réclama leur condamnation. Quand il vit la situation suffisamment gâtée, il s'en alla faire une ordination sacerdotale à Bethléhem sans autorisation de l'évêque diocésain. C'était la rupture; les deux partis s'adressèrent à Rome et à Alexandrie. Tandis qu'en 397, Jérôme se réconciliait avec Jean et Rufin (ce ne fut qu'une paix fourrée), Rufin se rendit en Italie, à Nole, à Rome et à Aquilée. Il publia une traduction du *Peri archôn* d'Origène et cita en faveur de l'orthodoxie de l'alexandrin l'exemple de Jérôme qui avait traduit quelques homélies du docteur. Ce patronage de Jérôme n'était pas la seule liberté prise par Rufin qui avait rapproché de l'orthodoxie les passages condamnables du *Peri archôn*. Dès que cette manœuvre fut connue, la guerre reprit sans merci et le pape Anastase rejeta comme infidèle la traduction de Rufin. A partir de ce jour, les écrits d'Origène furent considérés, même en Occident, comme entachés d'erreurs. C. H. E. Lommatzsch, *De origine et progressu hæresis Origenianæ*, in-8, Leipzig, 1846; Huet, *Origeniana*, édit. De la Rue, t. IV; Doucin, *Histoire des mouvements arrivés dans l'Église au sujet d'Origène*, in-4, Paris, 1700; Walch, *Ketzerhist.*, t. VII, p. 362-760; A. Vincenzi, *S. Greg. Nyss. et Origenis scripta et doctrinam, nova recensio*, in-8, Romæ, 1865, t. III; Am. Thierry, *Luttes de l'origénisme à Rome*, dans la *Revue des Deux Mondes*, 1865, série IV[e], t. LVIII, p. 521-563. On peut admettre comme indubitable qu'avant 400 il n'y avait pas encore de sentence ecclésiastique générale contre Origène; on croit que le pape Sirice ne lui fut pas défavorable, ce qui lui aura attiré de la part de saint Jérôme l'accusation de simplicité. Dans la lettre à Jean de Jérusalem, Anastase ne portait pas une condamnation formelle (D. Coustant, *Epist. rom. pontif.*, monitum ad epist. Anastasii, n. 7) et la lettre à Simplicien de Milan est très suspecte. Saint Léon le Grand se borne à dire qu'Origène a été justement condamné pour sa doctrine sur la préexistence des âmes. Le décret dit de Gélase nous dit ceci : *Item Origenis nonnulla opuscula, quæ vir beatissimus Hieronymus non repudiat, legenda suscipimus, reliqua autem omnia cum auctore suo dicimus renuenda.* (Thiel, *Epist. rom. pontif.*, p. 461). Ainsi Origène n'était pas encore déclaré hérétique ni ses ouvrages défendus. Saint Jérôme, dans un passage suspect, parle, il est vrai d'une condamnation antérieure d'Origène par le Saint-Siège



trois cents moines origénistes. La plupart d'entre eux se rendirent en Palestine; une cinquantaine d'autres, parmi lesquels se trouvaient précisément les Longs-Frères, se réfugièrent à Constantinople (401) où saint Jean Chrysostome les reçut très cordialement, les secourut et intercéda en leur faveur auprès de Théophile, mais

mais il ajoute que ce n'est pas *propter dogmatum novitatem* ni *propter hæresim*, La controverse origéniste était entrée dans une phase d'inextricable désordre ce n'était plus que traductions infidèles et tendancieuses, sélections de textes arbitrairement choisis et rapprochés, préventions des exégètes. Bientôt la question dévia de plus en plus et des intérêts étrangers s'y mêlèrent. Théophile d'Alexandrie, origéniste déclaré, était dominé par des vues et des passions mondaines. Adversaire passionné des moines anthropomorphites, il avait combattu leurs opinions dans une lettre pastorale. Une insurrection de ces étranges cénobites qui marchèrent par bandes sur Alexandrie lui arracha la condamnation d'Origène. Il cédait à la force, bientôt son intérêt l'amena à un revirement complet d'idées. Les origénistes avaient alors pour chef les « Longs-Frères », quatre hommes de taille gigantesque, pieux et instruits, nommés Dioscore, Ammon, Eusèbe et Euthyme. Théophile avait eu jadis avec eux les rapports les plus agréables, il avait élevé Dioscore sur le siège épiscopal d'Hermopolis et nommé deux de ses frères économes de son Église. Mais ceux-ci, craignant d'exposer le salut de leur âme dans la société de Théophile, dont les passions devenaient de jour en jour plus vives, se retirèrent au désert. Théophile s'en montra très irrité. Il poursuivit le prêtre Isidore qui avait exercé longtemps sur lui une grande influence. Isidore se réfugia chez les moines origénistes qui prirent hautement sa défense et Théophile perdit toute mesure. Le récit de tous les incidents qui se produisirent autour de cet épisode principal a été fait d'une manière généralement exacte par A. Thierry, *Le patriarche d'Alexandrie, les Longs-Frères et la première déposition de Jean Chrysostome*, dans la *Revue des Deux-Mondes*, 1867, t. LXXI, p. 73-131. Théophile avait fait alliance avec les anthropomorphites, saint Jérôme et saint Épiphane. Il tint plusieurs conciles contre les origénistes qu'il condamna avec les livres de leur docteur. En 401, il interdit les écrits de l'illustre maître dans une lettre pascale qui dépassait les dernières mesures de la modération. Les origénistes ne se soumirent pas et l'évêque d'Alexandrie entama la persécution armée contre les moines du désert de Nitrie qu'il pourchassa à la tête d'une troupe de soldats réguliers. Beaucoup prenaient la fuite. Les Longs-Frères se rendirent à Jérusalem, de là à Scythopolis et enfin à Constantinople où ils espéraient trouver protection à la cour impériale, surtout par l'entremise de l'évêque Jean Chrysostome. Sur les Longs-Frères, Ἀδελφοὶ μακροί, il faut consulter encore, outre le Dialogue de Palladius, l'*Histoire Lausiaque*, et sur le conflit origéniste, Bonwetsch, *Origenitische Streitigkeiten* dans *Realencyklopädie fur protest. Theol. und Kirche*, 1904, t. XIV, p. 489-493; Dale, dans *Dictionn. of christian Biography*, t. IV, p. 142-156; Fr, Loofs, *Leontius von Byzanz und die gleichnamigen Schriftsteller der griechischen Kirche*, in-8, Leipzig, 1887, Fr. Diekamp, *Die origenitischen Streitigkeiten im VI. Jahrhundert und das V[e] allg. Konzil*, in-8, Munster, 1899. (H. L.)

Digitized by Google

ne voulut cependant pas les admettre à la communion, parce qu'ils étaient bannis par leur évêque [1]. Théophile refusa son pardon ; il envoya même des députés à Constantinople pour y porter plainte contre eux, et il demeura mécontent de Jean Chrysostome, qui, lui avait-on rapporté, avait formellement admis les moines fugitifs à la communion ecclésiastique. Mais ceux-ci ayant porté devant l'empereur Arcadius de très-graves accusations contre Théophile, ce dernier fut mandé à Constantinople pour se justifier par-devant Jean Chrysostome de ces attaques ; d'autre part, les accusateurs ne pouvant prouver la culpabilité de Théophile, on s'assura d'eux jusqu'à l'arrivée de leur adversaire, pour savoir s'ils avaient calomnié. Théophile différa par calcul de se rendre à Constantinople, et persuada à Épiphane, évêque de Salamine dans l'île de Chypre, alors âgé de plus de quatre-vingt-dix ans, de se rendre lui-même à Constantinople pour y ouvrir le feu contre les origénistes [2]. Ceci se passait pendant l'hiver de 402. A l'arrivée d'Épiphane, Jean Chrysostome envoya au-devant de lui son clergé pour lui faire honneur ; mais Épiphane, nonobstant cela, déclara qu'il n'entrerait pas en communion avec Jean avant que celui-ci eût chassé les Longs-Frères et prononcé l'anathème contre Origène [3]. Jean Chrysostome répon-

1. Voici exactement la conduite que tint saint Jean Chrysostome. « Il accueillit les Longs-Frères, mais avec la prudence nécessaire, se refusant à les admettre à la communion avant d'avoir pris à Alexandrie des informations précises ; il leur offrit seulement un asile dans les dépendances de l'église de la Résurrection. Il entama ensuite des négociations avec Théophile, dans l'espoir de l'amener à une réconcilation, mais échoua. Les Longs-Frères eurent alors l'idée de s'adresser à l'impératrice ; ils lui remirent une supplique, et Eudoxie prit d'abord en main leur cause. Elle décida Arcadius à convoquer un synode qui devait se prononcer sur les accusations que Théophile avait fait formuler contre les origénistes par des moines qu'il avait délégués à cet effet. » A. Puech, *Saint Jean Chrysostome*, in-12, Paris, 1900, p. 158-159. (H. L.)

2. M. A. Puech, *op. cit.*, p. 159, le décrit parfaitement en une ligne : « Excellent homme, compilateur médiocre et brouillon infatigable. » (H. L.)

3. Le voyage d'Épiphane faisait le jeu de Théophile qui, à ce moment même, répondait à la lettre de Jean Chrysostome en faveur des Longs-Frères par la réponse suivante : « Je ne croyais pas que tu pusses ignorer les canons de Nicée qui défendent aux évêques de juger des causes en dehors de leur ressort. Que si tu les ignores, je t'invite à en prendre connaissance, et à ne pas recevoir de requête contre moi. Dans le cas où je devrais être jugé, il faut que je le sois par les évêques d'Égypte et non par toi, qui es éloigné d'ici de soixante-quinze journées. » Jean Chrysostome ne tombait pas sous le coup du canon 5e de Nicée qui portait comme correctif — et c'était précisément le cas de l'évêque de Constantinople — que l'on s'informerait si ce n'était pas par faiblesse ou

Digitized by Google

[90] dit : « Le prochain concile en décidera. » Épiphane chercha alors à détacher de lui et à gagner à son parti les évêques présents à Constantinople ; il voulut même prêcher ouvertement contre lui. Mais saint Jean Chrysostome lui fit dire que le peuple le maltraiterait s'il en venait là, et ses avertissements calmèrent Épiphane. Celui-ci alla même jusqu'à se réconcilier avec les Longs-Frères ; il déclara qu'il avait été excité contre eux, et s'embarqua pour revenir en Chypre ; il mourut pendant la traversée en 403 [1]. Peu après Théophile arriva lui-même à Constantinople, amenant avec lui un nombre considérable d'évêques égyptiens, et entra secrètement en relation avec les ennemis de Jean Chrysostome (et ils étaient nombreux), en particulier avec l'impératrice Eudoxie, avec les évêques Acace de Berée, Antiochus de Ptolémaïs, Sévérien de Gabale, etc. Théophile gagna en quelques semaines les personnages les plus influents de la cour, et obtint enfin de l'empereur, qu'au lieu de comparaître devant Jean Chrysostome, il tiendrait lui même un concile dans lequel il citerait l'évêque de Constantinople. Comme ce dernier était très aimé dans son diocèse, on jugea prudent de ne pas tenir à Constantinople le concile organisé contre lui, mais de le transporter dans le voisinage de Chalcédoine, dans une maison de campagne, *ad Quercum* (ἐπὶ δρῦν), qui appartenait au préfet impérial Rufin et qui contenait un palais, une grande église et un couvent [2]. Trente-six évêques s'y rendirent sous la présidence de l'exarque Paul d'Héraclée, ennemi personnel et déclaré de Jean Chrysostome [3].

par quelque autre défaut des évêques, ou par suite de quelque inimitié personnelle que les plaignants auraient été retranchés de la communion. (H. L.)

1. Sur le rôle de saint Épiphane dans toute cette affaire : B. Eberhard, ***Die Betheiligung des Epiphanius am Streite über Origenes, Beitrag zur Geschichte des Origenismus***, in-8, Trier, 1859. (H. L.)

2. Sozomène, ***Hist. eccles.***, l. VIII, c. XVII, ***P. G.***, t. LXVII, col. 1557 sq. Ce palais était célèbre pour sa magnificence. On l'appelait ***villa Rufiana*** ou ***Rufiniana***. Confisqué à la mort de Rufin, il passa ensuite en diverses mains. Au palais était adjoint une basilique l'***Apostolæum***, dédiée aux apôtres Pierre et Paul. La piscine avait servi en 394, au baptême du préfet Rufin, par Ammon, l'un des Longs-Frères. Ce fut vers la mi-juillet de l'année 403 que Théophile s'achemina avec ses fidèles vers la villa du Chêne. (H. L.)

3. Sur quatre-vingt-cinq évêques de toutes les provinces de l'empire d'Orient alors présents à Constantinople, trente-six seulement (plus tard, ils furent quarante-quatre) se rendirent à Chalcédoine ; aucun égyptien n'y manquait. On nomma ce groupe les « alexandrins », ceux qui étaient demeurés à Constantinople, les « johannites ». Ceux-ci étaient réunis dans le ***triclinium*** du palais épiscopal sous la présidence de Jean Chrysostome et suivaient avec anxiété

Digitized by Google

Socrate et Sozomène assurent qu'il n'a pas été, dans ce synode, question d'origénisme [1], mais que l'on avait engagé les moines égyptiens fugitifs à implorer de Théophile leur pardon et leur réadmission, ce qu'ils avaient eu la faiblesse de faire, et qui n'aurait certainement pas eu lieu si Dioscore, Ammon et les deux autres des [91]
Longs-Frères, avaient été présents. Mais Dioscore était déjà mort avant l'ouverture du concile. Ammon était venu au Chêne, mais si gravement malade qu'il n'avait pas tardé à mourir dans le monastère voisin. Cette mort fit sur Théophile une telle impression qu'il donna les plus grands éloges au défunt.

La seconde affaire dont s'occupa le concile fut, au témoignage de Sozomène, l'enquête contre saint Jean Chrysostome.

Photius, qui avait lu les actes du concile, en rapporte ce qui suit [2] :

ce qui se préparait à la *villa Rufiniana*. Pendant ce temps les évêques du concile du Chêne traitaient trois affaires principales ; 1° la plainte des moines de Nitrie ; 2° la plainte des asiatiques au sujet des dépositions et ordinations faites dans leurs provinces par Jean Chrysostome, en 401 ; 3° la mise en jugement de Jean Chrysostome pour crimes commis contre l'ordre politique et l'ordre ecclésiastique. Dans le classement des affaires on convint de faire passer d'abord celle de Jean Chrysostome, ensuite celle des Longs-Frères, enfin la plainte des asiatiques. Mansi, *op. cit.*, t. III, col. 1150. (H. L.)

1. Socrate, *Hist. eccles.*, l. VI, c. XV, *P. G.*, t. LXVII, col. 708 ; Sozomène, *Hist. eccles.*, l. VIII, c. XVII, *P. G.*, t. LXVII, col. 1561.

2. Photius, *Codex LIX*, dans Hardouin, *Coll. concil.*, t. I, col. 1037; Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. III, col. 1141 sq. La session s'ouvrit sous la présidence de Théophile d'Alexandrie. Il ne présida que jusqu'au vote sur Jean Chrysostome, se démit alors et passa la présidence à Paul d'Héraclée. Le premier acte fut de mander devant le concile l'archidiacre de l'Église de Constantinople nommé Jean, ennemi juré de Jean Chrysostome, qui l'avait repris et puni pour sa brutalité à l'égard d'un enfant. Guidé par cet homme, Théophile cita comme accusateurs ou comme témoins la plupart des prêtres et des diacres de Constantinople, en sorte que dans beaucoup d'églises le service divin fut interrompu. On lira dans le texte, le libelle d'accusation de l'archidiacre contre son archevêque. Les vingt-neuf articles d'accusation pouvaient se ranger sous sept chefs principaux : 1° faits de violence et sévices contre les personnes ; 2° injures graves ; 3° vols ; 4° usurpation de fonctions ecclésiastiques ; 5° manquements aux mœurs ; 6° manquements à la discipline et aux coutumes ; 7° sédition et trahison politique. Les faits de violence (articles 1, 2, 27) étaient des cas particuliers et distincts, aisés à contrôler. On en ajouta plusieurs autres dans la suite. Les outrages (articles 5, 6, 8, 9, 20) atteignaient les clercs en masse que Jean Chrysostome aurait traités de gens à tout faire, « gens de trois oboles », suivant l'expression grecque. Le livre visé par l'article 8e n'est autre que le fameux traité contre les sœurs agapètes. Ces ouvrages avaient atteint deux évêques, Épiphane de Chypre et Acace de Bérée, lequel ne pardonnait pas à

Digitized by Google

Le concile, dans lequel les accusateurs étaient en même temps juges et témoins, tint treize sessions, dont douze contre Jean Chrysostome et une treizième contre Héraclide, qu'il avait ordonné évêque d'Éphèse. Le concile ne put cependant arriver à le déposer. Le principal accusateur d'Héraclide fut Macarius, et celui de Jean Chrysostome, son propre archidiacre, Jean, qui porta les plaintes suivantes :

1. Jean Chrysostome l'avait puni d'une manière illégale, pour avoir battu son esclave Eulalius.

2. Un moine nommé Jean avait été battu par son ordre et fouetté comme un démoniaque.

3. Jean Chrysostome avait vendu beaucoup de choses précieuses (de l'Église) ;

4. De même, le marbre destiné par son prédécesseur Nectaire à l'église d'Anastasie.

5. Il avait injurié les clercs.

6. Il avait qualifié saint Épiphane de fou et démoniaque.

7. Il avait ourdi des trames contre Sévérien de Gabale et excité les décani [1] contre lui.

Jean Chrysostome de lui avoir fait préparer un logement incommode. L'outrage relatif au vol du *pallium* atteignait les diacres Édaphe, Jean et Acace. Ceux-ci après avoir dérobé le *pallium* de Jean l'avaient fait servir, à ce qu'il paraît, à des opérations criminelles, probablement à des conjurations magiques contre la vie de l'archevêque. Les faits de rébellion et trahison (articles 7, 21, 22, 26) visaient Sévérien de Gabale contre lequel il avait soulevé les *decani*, l'extradition consentie au pouvoir civil de deux prêtres, l'un à Antioche, l'autre à Constantinople, enfin la révélation faite aux soldats de la cachette du comte Jean, favori de l'impératrice, poursuivi par les séditieux. Huit autres articles étaient consacrés au détail des exécutions épiscopales de Jean Chrysostome dans les Églises d'Asie et à d'autres violations des canons. Des accusations de cupidité et de vol, concernaient les (vases sacrés, les marbres de l'Anastasie, la vente frauduleuse d'un domaine ecclésiastique de Thècle aliéné par Théodule, affidé de l'archevêque qui était sommé de déclarer où étaient passés les revenus de l'Église. Les manquements aux mœurs (articles 15, 25) font partie de toute accusation venimeuse. On accusait Jean de « manger seul et de mener la vie d'un cyclope, » et aussi de recevoir des femmes et de s'entretenir seul avec elles. Cette dernière accusation lui fut plus pénible que toutes les autres. En y songeant il écrivait, de l'exil, à son ami l'évêque Cyriaque : « Ils ont osé m'accuser d'adultère, les malheureux ! Si je pouvais montrer au peuple la frêle charpente de mon corps, ce serait ma seule justification. La mort m'a frappé tout vivant et le corps que je traîne n'est déjà plus qu'un cadavre. » Venaient enfin les manquements aux usages et les singularités de la vie privée. (H. L.)

1. Sur ce mot δεκανοί, cf. Suicer, *Thesaurus*, t. I, p. 835. On comprenait en particulier par ce mot de δεκανοί les supérieurs des moines, et l'Église (le diocèse) de Constantinople n'en contenait pas moins de 950.

Digitized by Google

8. Il avait écrit un livre injurieux au clergé.

9. Dans une réunion de tout le clergé, il avait cité trois diacres et les avait accusés de lui avoir volé l'ὠμοφόριον (le *pallium*).

10. Il avait sacré Antoine évêque, quoique ce dernier fût violateur de tombes.

11. Il avait trahi le comte Jean dans une sédition militaire.

12. Il ne priait pas à l'entrée ni à la sortie de l'église.

13. Il avait ordonné sans (être à l'autel) des prêtres et des diacres. [92]

14. Il avait, en une seule fois, sacré quatre évêques.

15. Il recevait des visites de femmes sans témoins.

16. Il avait vendu l'héritage laissé par Thècle.

17. Nul ne sait où passent les revenus de l'Église.

18. Il avait ordonné prêtre Sérapion à une époque où celui-ci était sous le coup d'une accusation.

19. Il avait fait enfermer des personnes qui se trouvaient en communion avec tout le monde, et après leur mort en prison, il ne les avait pas même fait enterrer [1].

20. Il avait traité Acace de Bérée avec hauteur et ne lui avait pas adressé la parole.

21. Il avait livré le prêtre Porphyre au fonctionnaire impérial Eutrope, pour être envoyé en exil.

22. Il avait fait de même pour le prêtre Bérénius.

23. Il avait des bains pour lui seul [2].

24. Il avait fait plusieurs ordinations sans témoins.

25. Il mangeait seul et d'une façon immodérée, comme les cyclopes.

26. Il était à lui seul accusateur, juge et témoin, comme le prouvaient les affaires de l'archidiacre Martyrius et de l'évêque de Lycie Proérèse.

27. Il avait frappé au visage Memnon dans l'église des Apôtres, tellement que le sang avait coulé par la bouche, et il n'en avait pas moins poursuivi l'office divin.

28. Il s'habillait et se déshabillait sur le siège épiscopal, et y mangeait une pastille [de miel] [3].

1. Probablement une allusion aux funérailles du prêtre Isidore et de deux Longs-Frères. (H. L.)

2. Ou bien, quand il se baignait dans une piscine publique, il en faisait fermer les portes. Sérapion était chargé de ce ministère. (H. L.)

3. Palladius rapporte que saint Jean Chrysostome avait conseillé aux fidèles de boire de l'eau après la communion, ou de manger une pastille, afin qu'il ne

Digitized by Google

29. Il donnait de l'argent aux évêques qu'il ordonnait, et pour ce faire il opprimait le clergé.

Après que l'on eût porté ces plaintes, Jean Chrysostome fut, dit brièvement Photius, cité quatre fois [1]. Pallade donne plus de détails : Théophile, dit-il, envoya à Constantinople trois membres du concile y convoquer Jean Chrysostome et lui remettre la lettre suivante : « Le saint concile du Chêne à Jean. Nous avons reçu contre toi un libelle d'accusations dénonçant une infinité de crimes dont on te dit
[93] coupable. Nous te mandons à comparaître et amène avec toi les prêtres Sérapion et Tigrès, on a besoin d'eux [2]. »

Jean Chrysostome avait autour de lui quarante évêques qui réclamèrent à Théophile une réponse immédiate que trois évêques et deux prêtres lui portèrent [3]. [Jean Chrysostome y justifiait sa conduite et

restât pas dans la bouche quelque parcelle du sacrement. On avait fait de cela un chef d'accusation contre lui, et c'était le seul qui fût fondé. Mansi, *op. cit.*, t. III, col. 1150.

1. Tandis que deux membres du concile portaient à Jean la citation à comparaître, les évêques et les fidèles étaient groupés autour de l'archevêque dans son palais. Pallade, le biographe du saint, a fait le récit mouvementé des scènes qui se passaient et des bruits alarmants qui couraient dans la ville. On annonça les députés du concile du Chêne, l'archevêque ordonna de les introduire. C'étaient deux évêques lybiens, Paul d'Érythrée et Dioscore de Dardane. Il leur demanda quel rang ils tenaient dans l'Église « Nous sommes évêques, » dirent-ils. Jean les fit asseoir et les pria de leur faire connaître l'objet de leur visite : « Nous sommes seulement chargés d'une lettre pour toi, lui dirent-ils, permets qu'elle soit lue. » Sur le consentement de Jean, ils la remirent à un jeune serviteur de Théophile qui en donna lecture. (H. L.)

2. Les envoyés ajoutèrent verbalement le nom du lecteur Paul dont le concile réclamait également la comparution. (H. L.)

3. Voici la lettre à Théophile : « Cesse de bouleverser l'ordre ecclésiastique et de diviser l'Église, cette fille du ciel pour laquelle le Christ s'est fait chair. Si, au mépris des saints canons de Nicée, tu veux juger hors des limites de ton territoire, passe ici dans une ville où la police est bien réglée, et ne cherche pas à attirer Abel dans les champs, à l'exemple de Caïn. C'est à nous, en effet, de juger et de te juger, toi tout le premier, car nous avons en main des mémoires qui contiennent soixante-dix griefs de crimes que tu as commis, et en outre notre concile est plus nombreux que le tien. Vous n'êtes que trente-six, presque d'une seule province ; nous sommes quarante, de plusieurs provinces et nous comptons parmi nous sept métropolitains. Tu vois que, pour l'observation de ces canons dont tu parles, il faut nécessairement que le plus petit nombre soit jugé par le plus grand, surtout quand le plus grand est le plus honoré et le plus digne. Nous avons ici même une de tes lettres par laquelle tu écrivais à Jean, notre frère dans l'épiscopat, qu'il ne faut pas qu'un évêque entreprenne de juger les autres hors de son domaine ecclésiastique. Pour être conséquent avec toi-

Digitized by Google

opposait le groupe épiscopal qui l'entourait à celui qu'on avait réuni au Chêne. Il écrivit également à ces évêques et posa ses conditions pour obéir à la citation qu'on lui avait faite].

Presque aussitôt arriva un notaire impérial, porteur d'un rescrit ordonnant à Jean Chrysostome « de se présenter devant le concile ; » et en même temps deux prêtres infidèles du diocèse de Constantinople, le prêtre Eugène (nommé peu après évêque d'Héraclée, pour le récompenser de sa trahison) et le moine Isaac portèrent une nouvelle citation à comparaître devant le concile [1]. Jean répondit

même, soumets-toi à notre citation, ou bien fais en sorte que tes accusateurs cessent de t'accuser. » « Ceci est bien, dit Jean Chrysostome, après avoir entendu cette lettre des évêques ; protestez comme bon vous semble, mais il faut aussi que je réponde à ce qui m'a été signifié. » Et il dicta ce qui suit, non pour Théophile à qui il ne reconnaissait pas le droit de l'interpeller et de le citer, mais pour les évêques qui siégeaient au concile du Chêne : « Jusqu'ici je ne connais personne qui puisse avec quelque apparence de justice se plaindre de moi et m'accuser. Toutefois si vous voulez que je me présente devant votre assemblée, faites-en sortir d'abord mes ennemis déclarés, ceux qui n'ont point caché leur haine et leurs desseins contre moi. Faites cela et je ne disputerai point du lieu où je devrai être jugé, quoique ce lieu, suivant toutes les règles, soit la ville de Constantinople. Le premier d'entre vous récusé par moi comme suspect est Théophile, que je convaincrai d'avoir dit à Alexandrie et en Lycie : « Je vais à la cour déposer Jean, » propos trop bien confirmé par le refus de me voir et de me parler depuis son arrivée et même de communiquer avec moi. Je récuse ensuite Acace de Bérée, qui s'est vanté de m'assaisonner un bouillon qui ne serait pas de mon goût. Antiochus de Ptolémaïs et Sévérien de Gabale ne méritent guère que je parle d'eux : une prompte justice leur viendra d'en haut, et en ce moment déjà les théâtres de la ville en font l'objet de leurs railleries. Si donc vous voulez sérieusement que je me présente, commencez par retrancher ces quatre évêques du nombre de mes juges, et si vous voulez absolument qu'ils demeurent, faites-les venir comme accusateurs, afin que les rôles soient nets et que je sache à qui j'ai affaire. Sous ces conditions je comparaîtrai devant vous ; je comparaîtrai, s'il le faut, devant un concile de toute la terre, mais sachez bien que vous enverriez mille fois vers moi, que vous n'obtiendriez pas d'autre réponse. » (H. L.)

1. Tout cet incident est écourté et difficilement intelligible. Le voici en détail. Un notaire impérial arriva, porteur d'un rescrit dans lequel était inséré une supplique venue du Chêne à l'effet d'obliger Jean à comparaître bon gré mal gré. Le notaire insista auprès de Jean Chrysostome qui s'obstina dans son refus. A peine le notaire avait-il quitté le palais épiscopal qu'on y vit entrer deux prêtres de l'Église de Constantinople, Eugène et Isaac, délégués par le synode pour citer de nouveau Jean. Un de ces hommes lui dit : « Pourquoi tardes-tu ? le concile t'attend, il t'ordonne de venir devant lui te laver, si tu le peux, des crimes dont on t'accuse. » L'archevêque dédaigna de répondre, mais prenant trois de ses évêques fidèles il les envoya porter au synode cette ré-

Digitized by Google

brièvement et avec dignité, et envoya ses fondés de pouvoir au concile. Ils y furent traités d'une manière brutale et on s'occupa plus que jamais du procès contre lui [1].

On commença, au rapport de Photius, par examiner les deux premiers points d'accusation. Le moine Jean, dont il était question dans l'article 2, se présenta (p. 91) et accusa l'évêque Héraclide d'origénisme et du vol des habits du diacre Aquilin à Césarée en Palestine ; ce qui n'avait pas empêché Jean Chrysostome de le sacrer évêque d'Éphèse. Il attaqua ensuite Jean Chrysostome, par l'ordre duquel il prétendait avoir eu beaucoup à souffrir du prêtre Sérapion, à cause des origénistes. Ceci conduisit à examiner le neuvième et le vingt-
[94] septième chefs d'accusation. L'évêque Isaac [2] porta une seconde accusation d'origénisme contre Héraclide, et assura que saint Épiphane avait repoussé sa communion. En même temps il remit contre Jean Chrysostome un mémoire renfermant les accusations suivantes [3] :

1. Le moine Jean avait été battu et fouetté par les origénistes.

ponse verbale : « Quelle étrange procédure inventez-vous contre moi, vous qui d'un côté refusez d'écarter de vos rangs les ennemis que je récuse et qui de l'autre me faites citer par mes clercs ? » (H. L.)

1. La première ambassade de Jean Chrysostome (trois évêques et deux prêtres) avait déjà mis l'assemblée en fureur quand la seconde ambassade arriva. Deux nouvelles citations furent adressées et deux fois il opposa les mêmes réserves et les mêmes refus. (H. L.)

2. On venait de le faire évêque pour prix de son ambassade auprès de l'archevêque. (H. L.)

3. Parmi ces accusations il s'en trouvait qui faisaient double emploi avec celles du libelle de l'archidiacre, mais la tendance perçait. Dans le premier libelle on n'avait qu'effleuré l'accusation de lèse-majesté, cette fois on la mettait en relief, on accusait formellement l'archevêque d'avoir, dans des discours publics, traité outrageusement l'impératrice des noms d'Hérodiade et de Jézabel. Outre les citations tronquées ou altérées (articles 4, 5), le reproche de blasphème (art. 8), le mépris de la discipline pénitentielle (art. 7), le libelle ajoutait : « Dans ses entreprises contre les diocèses d'autrui, non seulement Jean Chrysostome a jugé des évêques et des clercs sans les entendre, mais il a élevé à l'épiscopat les esclaves d'autrui non affranchis et criminels. Dans ses violences, il a mis en prison, chargés de fers, ceux qu'il n'aimait pas et les y a laissé mourir. Il a agi de la sorte contre les non-origénistes en recevant des origénistes dans sa communion. Lui-même, Isaac, a été maltraité sur l'ordre de Jean par des hommes couverts de crimes. A côté de cela, il a accueilli dans son église des païens, anciens persécuteurs des chrétiens, il les a gardés dans l'église et défendus. Enfin il a violé le saint devoir de l'hospitalité en vivant et mangeant seul et il a excité la sédition du peuple contre le concile. » (H. L.)

Digitized by Google

2. A cause de ces mêmes origénistes, Épiphane n'a pas voulu être en communion avec Jean Chrysostome.

3. Jean Chrysostome mangeait seul tous les jours et n'exerçait pas l'hospitalité.

4. Il se servait dans l'église des expressions (de la poésie païenne), par exemple, « la table est pleine de furie, » et

5. « Je suis enflammé d'amour, je suis en délire. »

6. De telles expressions devraient être éclaircies [1].

7. Il donnait la permission de pécher, car il enseignait : « Si tu as de nouveau péché, repens-toi de nouveau, » et : [« Péchez deux fois, péchez encore et toutes les fois que vous aurez péché, venez à moi, je vous guérirai. »]

8. Il avait proféré ce blasphème : « La prière du Christ au jardin des Oliviers n'a pas été exaucée, parce qu'il n'a pas prié comme il fallait. »

9. Il excite le peuple à se révolter et, en particulier, à le faire contre le concile.

10. Il avait reçu, protégé dans l'église et défendu quelques païens, grands ennemis des chrétiens, c'est-à-dire lorsque ces païens s'étaient réfugiés dans l'église pour échapper à la mort [2].

11. Il consacrait des évêques pour des provinces étrangères.

12. Il avait traité des évêques avec hauteur.

13. Il avait imaginé de nouvelles manières pour molester les clercs, et il s'était emparé de force de l'héritage laissé par quelques-uns.

14. Il avait fait des ordinations sans réunir son clergé et sans consulter ses clercs.

15. Il avait admis les origénistes, mais, par contre, il n'avait pas délivré de prison ceux qui se trouvaient dans la communion de l'Église et qui étaient venus le trouver avec des lettres de communion ; il n'avait même pas voulu les recevoir après leur mort.

15. Il avait sacré évêques des esclaves étrangers non encore affranchis.

17. Il avait, à diverses reprises, très mal traité Isaac lui-même [95]
(c'était l'accusateur) [3].

1. « Jean expliquera ce que cela signifie, car l'Eglise ignore un pareil langage. »

2. Voici le texte exact : « Qu'il a reçu sous sa protection des païens qui ont fait beaucoup de mal aux chrétiens, qu'il les a gardés dans l'église et défendus. » (H. L.)

3. Un des libelles représentait Jean Chrysostome comme un prêtre ignorant

Digitized by Google

La première de ces nouvelles accusations avait déjà été examinée, aussi s'occupa-t-on des n. 2 et 7, et on examina en outre le n. 3 des premiers chefs d'accusation. Ce fut à cette occasion que l'archiprêtre Arsace (plus tard successeur de saint Jean Chrysostome) et les prêtres Attique et Elpide comparurent comme témoins à charge contre lui ; ils déposèrent également, ainsi que le prêtre Acace, au sujet du quatrième point [1].

Après l'audition de ces témoins, Paul évêque d'Héraclée, requit, en qualité de président du concile, l'avis de chaque membre et tous, à l'unanimité, depuis l'évêque Gymnasius qui vota le premier jusqu'à Théophile qui vota le dernier, conclurent à la déposition de Jean Chrysostome. Le nombre des votants fut de quarante-cinq évêques. On rédigea aussitôt une lettre synodale pour annoncer au clergé de Constantinople la déposition de l'archevêque et une lettre à l'empereur, contenant de nouvelles accusations contre Jean Chrysostome. Ainsi se termina la douzième session. Dans la treizième on s'occupa de l'affaire d'Héraclide d'Éphèse.

Tel est le récit de Photius. Pallade raconte que cette lettre aux empereurs (les règles de la chancellerie voulaient qu'elle fût également adressée aux deux empereurs) était ainsi conçue : « Attendu que Jean, accusé de certains crimes et sentant sa culpabilité a refusé de venir se justifier devant nous et que, dans ce cas, les lois canoniques prononcent la déposition, nous l'avons déposé. Toutefois les libelles d'accusateurs contenant, outre les crimes ecclésiastiques, celui de lèse-majesté, c'est à votre Piété d'ordonner le bannissement du coupable, afin qu'un si grand crime ne demeure point impuni. Quant à nous, il ne nous appartient pas d'en connaître [2] ».

Théophile porta par une ambassade, à la connaissance du pape,

les premiers devoirs du sacerdoce, qui faisait communier les fidèles après leur repas et, lui-même, baptisait après le sien. Ces dernières imputations émurent profondément l'archevêque parce qu'elles semblaient infirmer l'efficacité des sacrements qu'il avait administrés pendant son épiscopat. Il y répondit à plusieurs reprises, soit devant le peuple, soit dans ses lettres. (H. L.)

1. Les témoins à charge — il n'y en eut pas d'autres — au nombre de sept, étaient : Arsace, Attique, Elpide dont les deux premiers succédèrent à Jean Chrysostome sur le siège dont ils aidaient à le chasser, Eudæmon et Onésime qui réclamaient à grands cris la fin du procès : « La culpabilité de Jean étant surabondamment prouvée, il n'y a aucun intérêt, disaient-ils, à prolonger les interrogations ; enfin deux autres prêtres moins notables. (H. L.)

2. Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. III, col. 1151.



Innocent la sentence synodale; mais le pape la désapprouva dans une lettre à Théophile que nous possédons encore [1]. L'empereur [96] Arcadius condamna saint Jean Chrysostome à l'exil, ce qui excita un tel mécontentement dans Constantinople que, pour éviter une sédition, l'évêque quitta secrètement ses amis rassemblés pour le défendre dans l'église, et se livra lui-même aux gens de police qui devaient l'emmener. On l'embarqua d'abord pour Prenète en Bithynie, où il devait attendre une décision ultérieure; mais une sédition populaire et un tremblement de terre qui ébranla Constantinople, et fut regardé comme un châtiment providentiel, effrayèrent tellement l'empereur et plus encore l'impératrice, que celle-ci écrivit de sa propre main à l'exilé pour le supplier de revenir. Jean Chrysostome revint donc quelques jours après son départ, et fut reçu par le peuple avec une joie indescriptible. Il ne voulut cependant pas reprendre sa charge avant qu'un concile plus nombreux ne l'eût déclaré innocent. Il se retira dans un bien à la campagne, près de Constantinople; mais le peuple le força à revenir dans sa ville, et n'eut pas de repos qu'il ne se fût de nouveau assis dans la chaire épiscopale. Jean Chrysostome persista à réclamer la réunion d'un concile, et l'empereur finit par se rendre à ses désirs; mais, Théophile et les autres s'étant enfuis, on ne put pas, au grand détriment de Jean, réunir ce concile tant demandé [2].

Deux mois après, un nouvel orage fondit contre saint Jean Chrysostome, et provoqua un second concile dirigé contre lui. Dans le voisinage de l'église épiscopale (de Sainte-Sophie), on éleva à l'impératrice une magnifique statue d'argent dont l'inauguration se fit au milieu d'une fête bruyante accompagnée de danses et de spectacles. Le peuple, s'inspirant de ces habitudes de servilité répandues en Orient, adora cette statue comme celle d'une demi-déesse. Jean Chrysostome protesta dans un sermon contre ces abus, et blessa ainsi de nouveau la princesse avec laquelle il était à peine réconcilié. Peu de temps après arriva la fête de la Décollation de saint Jean, et un nouveau sermon vint jeter de l'huile sur ces flammes, car Jean Chrysostome compara, d'une manière assez peu voilée, l'impératrice à Hérodiade demandant la tête de saint Jean (c'était son nom à lui-même) [3].

1. Mansi, *op. cit.*, t. III, col. 1095.

2. A. Thierry, *La première déposition de Jean Chrysostome*, dans la *Revue des Deux-Mondes*, 1867, t. LXXI, p. 123-131. (H. L.)

3. Dès le soir du jour où ce sermon incendiaire fut prêché, Eudoxie courut au

Digitized by Google

Il en résulta que le concile, réclamé en vain par saint Jean Chrysostome, se réunit immédiatement à Constantinople ; il comptait avec les anciens adversaires de l'évêque, un grand nombre de personnes

palais demander vengeance et l'empereur déclara qu'il fallait en finir avec ce factieux. Comme par enchantement on vit reparaître les ennemis de Chrysostome un moment dispersés, les Marsa, les Castricia, la vieille Eugraphie, et les évêques Sévérien, Antiochus, Acace, plus surexcités que jamais. Les plus animés réclamèrent que l'archevêque fût livré aux tribunaux séculiers sous l'accusation de lèse-majesté. D'autres rappelèrent le péril qu'il y aurait à s'attaquer à l'idole du peuple. Quelqu'un — ce fut peut-être Sévérien de Gabale — fit cette proposition à laquelle tout le monde se rendit : « Jean étourdit depuis deux mois les oreilles du prince pour lui arracher la convocation d'un concile qui, réformant les décrets du Chêne, l'absolve lui-même et condamne ses juges. Eh bien ! que le prince lui accorde ce concile pour le tourner à sa confusion, ce qui ne sera pas difficile, vu le nouveau crime qu'il vient de commettre et qui soulève contre lui l'indignation universelle. En ne négligeant point les moyens d'influence, on arrivera, la cour aidant, à un résultat dans lequel la dignité du souverain ne sera point compromise, et Jean, condamné deux fois par un tribunal ecclésiastique pour des faits ecclésiastiques, n'aura plus qu'à aller mourir en exil, à moins que l'impératrice ne trouve bon de le rappeler encore. » L'empereur adopta cette proposition et fit préparer les lettres de convocation du concile. On choisit Constantinople pour le lieu de la réunion afin que les évêques fussent immédiatement sous la main d'Eudoxie. Au cours de ces délibérations préparatoires, le nom de Théophile d'Alexandrie était dans toutes les bouches. Les évêques lui écrivirent, en dehors de la lettre de convocation, une lettre particulière ainsi conçue ; « Théophile, viens pour être notre chef, et si tu ne le peux absolument, fais-nous savoir ce que nous avons à faire. » Théophile s'excusa de venir sur les occupations de sa charge et l'amour jaloux que lui portait son peuple d'Alexandrie. La raison véritable de son refus était sa poltronnerie bien connue et le souvenir du péril couru le jour où il fut, avec ses Égyptiens, poursuivi dans sa fuite sur une barque par la foule qui voulait le noyer dans le Bosphore. Absent de corps, il serait présent en esprit. Théophile annonçait qu'il possédait un moyen infaillible d'obtenir l'expulsion immédiate de Jean, que ce moyen était contenu dans des documents qu'il confierait à des évêques égyptiens de ses amis auxquels il en indiquerait l'usage afin qu'ils pussent agir de concert avec les évêques de la cour. La condition du succès était un secret absolu. Les trois messagers confidentiels de Théophile furent reçus à bras ouverts par Sévérien. Théophile écrivit des lettres pressantes à tous les évêques des provinces voisines de l'Égypte sur lesquels il exerçait quelque influence. Sévérien, Antiochus et Acace l'imitèrent dans un rayon moins étendu. Une agitation extrême se propagea dans tous les diocèses depuis l'Egypte jusqu'au Pont et depuis Constantinople jusqu'aux confins de la Thrace. L'épiscopat oriental offrit un piteux spectacle. On ne pouvait se dissimuler que l'empereur Arcadius avait pris parti contre Jean Chrysostome, mais beaucoup redoutaient les emportements du peuple de Constantinople attaché à Jean. Pour éviter de venir voter en personne, ils envoyèrent une adhésion écrite à tout ce qui se ferait contre

Digitized by Google

jusqu'alors indifférentes, mais qui, en véritables citoyens du bas empire, accommodant leurs convictions aux caprices de la cour, se posèrent en adversaires.

l'évêque. Un des partisans de celui-ci, Théodose de Tyane en Cappadoce, était venu dans le dessein de défendre l'accusé. Les menaces qu'on lui fit le mirent en fuite, il regagna précipitamment son diocèse. Les évêques qui, malgré tout, s'aventuraient à Constantinople crurent devoir faire visite à l'archevêque. Arcadius les en blâma vivement et les visites s'arrêtèrent. Cependant Jean Chrysostome parvint à grouper quarante ou quarante-deux évêques qui lui demeurèrent fidèles jusqu'à la fin sur plus de cent que peut avoir réuni le concile. L'inauguration de la statue d'Eudoxie avait eu lieu au mois de septembre 403 et dès le commencement de janvier 404 le concile se constituait. L'objet officiel de la convocation restait toujours la revision du procès du Chêne, de laquelle amis et ennemis attendaient un résultat important. Cette revision imposait la reprise du procès entier avec contrôle de tous les instruments de procédure, toute l'instruction en première instance. Mais depuis six mois et plus que la sentence du Chêne avait été prononcée, de grands changements s'étaient produits dans le personnel de l'église de Constantinople. Les épurations, l'hostilité du peuple avaient réduit le nombre des témoins ecclésiastiques entendus et on se trouva très empêché de recommencer le procès avec ses éléments primitifs. En entreprendre un nouveau c'était s'écarter de l'objet de la convocation ; enfin on n'osait affronter la perspective d'un débat contradictoire avec Jean Chrysostome. Ainsi le concile se prolongeait sans prendre un parti décisif lorsque les égyptiens grossis d'auxiliaires aussi méprisables qu'eux-mêmes : Léonce d'Ancyre, Ammon de Laodicée-la-brûlée et quelques comparses moins connus, démasquèrent leur attaque. Léonce et Ammon furent chargés de prendre la parole devant le concile. L'un d'eux, probablement Léonce, dit : « Que sommes-nous venus faire ici, et pourquoi nous a-t-on convoqués ? — Nous sommes venus pour réviser le jugement d'un concile qui a déposé Jean du siège épiscopal de Constantinople, et c'est Jean lui-même qui se pourvoit en nullité devant nous contre la décision de ce synode ; mais pour nous la première chose à examiner est celle-ci : Jean est-il notre justiciable ? A-t-il le droit de demander soit à nous, soit à tout autre tribunal ecclésiastique la rescision du décret qui l'a frappé de déposition ? En un mot Jean est-il un évêque déposé pouvant demander canoniquement sa réintégration ? — Non, Jean n'est ni évêque ni prêtre ; en vertu de lois ecclésiastiques formelles, il n'appartient même plus à l'Église. » Déployant alors le rouleau de pièces que les Égyptiens avaient apporté d'Alexandrie, l'orateur lut à haute voix deux canons d'un concile tenu dans la ville d'Antioche, en 341, sous l'empereur Constance. En voici le texte : 4e canon. « Tout évêque déposé de son siège, soit justement, soit injustement, par un concile, et qui prendrait sur lui d'y remonter de sa propre autorité sans avoir fait purger sa condamnation par le même concile ou par un autre, et avoir été rappelé par ses juges à ses fonctions épiscopales, sera excommunié, sans qu'il lui soit permis de se justifier, et quiconque l'assisterait dans son intrusion ou communiquerait avec lui sera comme lui exclu de la communion de l'Église. » Canon 5e : « Si un prêtre ou un évêque mis hors

Digitized by Google

Théophile d'Alexandrie n'assista pas au concile, mais le dirigea
[97] de ses mauvais conseils, qui ne furent que trop bien suivis.

La majorité porta une sentence de déposition confirmée par l'em-

l'Église continue à exercer des troubles, qu'il soit réprimé par la puissance extérieure comme un séditieux. » — « Or, poursuivit l'orateur, que se passe-t-il dans le cas présent ? Jean a été déposé de son siège par le concile du Chêne ; il l'a repris de sa pure et seule volonté subrepticement, sans qu'un jugement d'absolution l'y rappelât, et par ce seul fait il s'est mis hors des lois de l'Église. Que nous demande-t-il maintenant ? Il nous demande de se justifier des crimes qui ont motivé sa déposition, il veut plaider devant nous son innocence et nous prouver qu'il a été condamné injustement ; mais qu'il l'ait été justement ou injustement, cela ne nous regarde pas. Jean a cessé d'être justiciable d'un tribunal ecclésiastique ; Jean n'est plus évêque ni prêtre, il est excommunié et nous ne pouvons ni entendre sa défense, ni communiquer avec lui, sans encourir nous-mêmes la peine de l'excommunication : ainsi le veulent les canons que je viens de lire. Notre marche, dès lors, est tracée : nous n'avons plus rien à faire dans ce procès que d'invoquer le secours de la puissance séculière pour mettre fin à une usurpation qui trouble et déshonore l'Église ; ainsi le prescrivent les mêmes canons. » Ce déclinatoire d'incompétence confirmait purement et simplement la condamnation prononcée par le concile du Chêne et aggravait la pénalité. Au lieu de la déposition, c'était l'excommunication. Une semblable proposition jeta la stupéfaction dans l'assemblée qui connaissait à peine ces canons, comme une arme de guerre jadis inventée contre saint Athanase. Jean Chrysostome, se voyant privé du droit de présenter lui-même sa défense, chargea ses amis du concile de le remplacer et nous en retrouvons les principaux points dans la biographie écrite par Pallade. La défense fut non moins habile que l'attaque. Jean Chrysostome prouvait que les deux canons invoqués contre lui étaient ariens, rédigés par une assemblée hérétique. En supposant les deux canons valides, ils étaient inapplicables à son cas, car il n'avait pas été déposé par un concile ; enfin par la demande de convocation du concile actuellement assemblé, il avait eu pour but non de récupérer des pouvoirs qu'il n'avait cessé de posséder, mais de venger son innocence calomniée. Le débat s'engagea d'abord devant le concile sur la validité des actes d'Antioche dont on soupçonnait de falsification la copie des actes fournie par Théophile. On se passionna, l'empereur lui-même prit part à la dispute et parut ébranlé. Pour le reconquérir, Sévérien de Gabale proposa une discussion entre dix évêques dans le cabinet de l'empereur et en sa présence. Arcadius y consentit. Parmi les défenseurs de Jean Chrysostome se trouvaient les évêques Tranquillin et Elpide de Laodicée en Syrie. Celui-ci parla avec force malgré les interruptions et les démentis ; pour en finir il demanda que Antiochus et Acace déclarassent par écrit partager la foi du concile qui avait condamné Athanase. L'empereur approuva : ce fut une débandade, car autre chose était de soutenir l'excellence de certains canons, autre chose d'attester qu'on était de la communion de ceux qui proscrivaient la foi d'Athanase. A l'approche de la fête de Pâques, les évêques de la faction, Antiochus à leur tête, allèrent trouver Arcadius et lui affirmèrent d'après les pointages que Jean devait être

Digitized by Google

pereur. Elle fut annoncée à Jean Chrysostome par des fonctionnaires impériaux, qui consignèrent l'évêque dans sa maison et lui interdirent de paraître dans l'église. Mais le peuple de Constantinople prit parti pour son évêque, et ne voulut assister qu'au service divin de ses clercs. C'est ainsi qu'arriva la Pâque de 404, et dans la nuit du samedi saint au dimanche de Pâques, lorsque plusieurs milliers de fidèles étaient réunis dans l'église avec les néophytes, les soldats s'y précipitèrent, en chassèrent les joannites, (ainsi que l'on appelait les partisans de Jean), commirent des brutalités révoltantes et allèrent jusqu'à ensanglanter l'église. Les mêmes scènes se renouvelèrent les jours suivants, et Jean Chrysostome se vit menacé par des meurtriers jusque dans sa maison. Enfin, cinq jours après la Pentecôte, le 9 juin 404, il fut envoyé en exil, et y termina sa glorieuse carrière en 407 [1].

116. Du huitième au quinzième concile de Carthage, depuis l'an 403 jusqu'à l'an 410.

Pendant ces événements et les années qui suivirent on tint en Afrique plusieurs conciles. Le VIII[e] fut célébré à Carthage sous Aurèle dans la *basilica* de la *regio secunda*, le 25 août (*VII kalendas septembris*), sous le consulat de Théodose et de Rumoride, en 403. Ce que nous possédons de ce concile se trouve dans le *Codex canonum Ecclesiæ africanæ*, n. 90-92 [2]. Saint Augustin assista à ce concile qui commença par vérifier si, conformément aux décrets des conciles antérieurs, chaque province d'Afrique avait

tenu pour condamné par le concile. Sur ces assurances, l'empereur fit signifier à l'archevêque par un de ses officiers qu'il eût à quitter l'Église sur le champ. Jean déclara qu'il ne céderait qu'à la force. Ce qui suivit appartient à l'histoire générale. Pendant que des violences tragiques épouvantaient Constantinople, le concile terminait sa session obscurément. Il prononça avant de se séparer que Jean déposé et remonté subrepticement sur son siège était excommunié et livré au bras séculier. (H. L.)

1. Mansi, *op. cit.*, t. III, col. 1154 sq., col. 1158.

2. Dans Mansi, *op. cit.*, t. III, col. 787 et sq., col. 1155 et Hardouin, *op cit.*, t. I, col. 911 sq.; Cf. Fuchs, *Bibliothek der Kirchenvers.*, t. III, p. 125. Sur cette période et les conciles qui la marquent, cf. H. Leclercq. *L'Afrique chrétienne*, 1904, t. II, p. 101-103. (H. L.)

Digitized by Google

envoyé le nombre légal de députés. Deux décrets (les n. 91 et 92 des canons africains) se rapportent aux donatistes et sont ainsi
[98] conçus :

Can. 1 (91). Chaque évêque doit, dans sa ville épiscopale, soit seul, soit d'accord avec ses collègues du voisinage, entrer en relation avec les chefs des donatistes et les engager, par l'intermédiaire des juges et des magistrats civils, à envoyer, de leur côté, des députés en vue d'un colloque sur les questions religieuses. Les lettres à écrire à cette occasion aux juges civils seront signées au nom de tous, par l'évêque de Carthage.

Can. 2. (92). La lettre destinée aux donatistes fut soumise par l'archevêque Aurèle à l'approbation du concile ; en voici le résumé : « Les donatistes et les catholiques choisiront chacun de leur côté des députés au concile ; ils discuteront en commun les points en litige, pour arriver, autant que possible, à une entente fraternelle. »

Remarquons que, dans ce canon, l'Église de Carthage, en sa qualité d'Église primatiale de l'Afrique, est appelée (κατ'ἐξοχήν) *Ecclesia catholica,* et que le concile plénier de l'Afrique est appelé *concilium catholicum.*

Au mois de juin de l'année 404, le IX[e] concile de Carthage, s'occupa également des donatistes, et députa aux empereurs (Arcadius et Honorius) deux évêques, Théase et Évode. Nous avons comme actes de ce concile et sans compter le *proœmium*, les instructions synodales données à ces deux députés (n. 93 des canons africains). Elles étaient ainsi conçues : « Ils feraient savoir aux empereurs (à proprement parler, à Honorius qui était empereur d'Occident), que les donatistes avaient dédaigné les avances faites l'année précédente ; ils n'avaient pas choisi de députés et s'étaient permis toutes sortes de brutalités contre les évêques, les clercs et les églises des catholiques. Les députés devaient ensuite solliciter des empereurs, leur appui pour l'Église et ses serviteurs, la remise en vigueur des lois pénales de Théodose contre les hérétiques. » On confia en même temps à ces députés une lettre synodale adressée aux empereurs et signée, au nom de tous, par l'évêque Aurèle. Dans une
[99] seconde lettre, on sollicita les juges civils de se porter comme défenseurs des catholiques, jusqu'à l'arrivée de l'ordonnance impériale. La déposition déjà décrétée au sujet d'Équice, évêque d'Hippo-Diarrhytus, fut confirmée. Enfin on remit aux députés du concile des lettres de recommandation pour l'évêque de Rome, et en général pour les évêques du pays où séjournait alors l'empe-

Digitized by Google

reur [1]. Avant que les députés du concile eussent rencontré Honorius, celui-ci, poussé par les brutalités des donatistes, avait rendu un édit qui menaçait les donatistes laïques de l'amende, et les clercs du même parti, de l'exil. Peu après (février 405), Honorius publia une série de lois sévères, et ordonna, en particulier, d'enlever aux donatistes leurs églises [2]. Il en résulta une série de soulèvements donatistes, qui se produisirent d'abord à Carthage.

Le 23 août 405, on célébra le Xe concile de Carthage qui, dans l'intérêt de la paix, réclama l'envoi par toutes les provinces, au prochain concile, des députés munis de pouvoirs illimités (*libera legatio*) [3]. On décida, en outre, de demander aux juges civils d'user de leur influence pour opérer, dans les autres provinces, comme à Carthage, la réconciliation des donatistes avec l'Église. On envoya à la cour par deux clercs carthaginois, des lettres de remerciements au sujet de la législation promulguée par l'empereur contre les donatistes. Enfin, on lut une lettre du pape Innocent Ier, qui n'est pas arrivée jusqu'à nous, et qui portait : « Les évêques ne doivent pas, sans motifs graves, voyager sur mer; » ce qui eut l'approbation du concile.

Nous devons ces détails à l'extrait des actes synodaux qui nous a été conservé après le canon 93e, et au 94e canon du *Cod. canon. Ecclesiæ africanæ* [4]. Les Ballerini ont cru pouvoir attribuer à ce concile le canon qu'Isidore donne comme le 23e canon de Milève [5].

Nous sommes mieux renseignés au sujet du XIe concile de Carthage, tenu le 13 juin 407 [6], dans la *Basilica* de la seconde région, et dont les actes se trouvent dans le *Codex can. Ecclesiæ afric.*, après le canon 94e jusqu'au canon 106e. Les décrets de ce concile sont, en substance, ainsi conçus [7] : [100]

1. Mansi, *op. cit.*, t. III, col. 794 et 1159; Hardouin, t. I, col. 115 sq.;en allemand dans Fuchs, *op. cit.*, p. 131 sq.
2. *Cod. theodos.*, l. XVI, tit. V : *De hæreticis*, l. 38 ; l. XVI, tit. VI, l. 4, 5. *Ne sanctum baptisma iteretur* ; cf. l. XVI, tit. II, l. 2 : *De religione*. (H. L.)
3. Cf. Van Espen, *Commentar. in canones*, p. 368, dans les scholies sur le 97e canon africain.
4. Dans Mansi, *op. cit.*, t. III, col. 798 ; Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 918-919. En allemand dans Fuchs, *op. cit.*, p. 135.
5. Ballerini, dans S. Leonis, *Opera*, t. III, p. XCV.
6. Il faut lire *Idib. juniis*, et non *juliis*, ainsi que l'a remarqué Mansi, *op. cit.*, t. III, col. 799, n. 4, et Hardouin, t. I, col. 919 *ad margin.*
7. Dans Mansi et Hardouin, *op. cit.*, en allemand dans Fuchs, *op.cit.*,p. 137 sq. ; Van Espen a donné un commentaire de ces canons, *Commentarius*, p. 365 sq.

Digitized by Google

Can. 1 (95e du *Codex can. Eccl. afric.*). L'ordonnance du concile d'Hippone, portant réunion annuelle d'un concile général étant trop onéreuse pour les évêques, on ne tiendra à l'avenir de concile général que lorsqu'il sera rendu nécessaire par les besoins de toute l'Afrique, et il se tiendra dans la localité où il sera le plus facile de se réunir. Les affaires des Églises particulières devront être traitées dans les synodes provinciaux.

Can. 2 (96e). Comprend trois divisions :

a) Si on appelle d'un jugement, les deux parties choisiront les juges de deuxième instance, mais ne pourront appeler de leur jugement.

b) Les ambasssades de la Numidie, etc., sont reçues avec la plus grande reconnaissance [1].

c) On doit demander (à l'empereur) [2] cinq *executores* ou *exactores* pour les besoins des Églises (c'est-à-dire pour en faire rentrer les revenus.)

Can. 3 (97e). Les ambassadeurs du concile, Vincent et Fortunat, doivent réclamer l'institution pour l'Église des avocats particuliers. Ces ambassadeurs, qui se rendront à la cour, seront munis de pleins pouvoirs, et l'évêque Primosus, le député de la Maurétanie Césarienne, ne s'étant pas rendu au concile, on en instruira Innocent, primat (*senex*) de cette province.

Can. 4 (98e). Les communes qui n'avaient pas d'évêques n'en auront pas non plus à l'avenir, à moins que le concile plénier de la province n'y consente, de même que le primat et l'évêque dans le diocèse duquel se trouve l'Église en question [3].

Can. 5 (99e). Les Églises, qui en quittant la secte des donatistes, avaient des évêques pour elles, peuvent les conserver sans une autorisation ultérieure ; mais à la mort de ces évêques, elles devront renoncer à former un diocèse particulier et se rattacheront à un
[101] autre diocèse. Les évêques qui, avant la publication de l'édit d'union de l'empereur (p. 99), ont fait rentrer dans le sein de l'Église leurs paroisses donatistes, peuvent les garder ; mais après la publication de l'édit, les paroisses converties ou non converties reviennent aux évêques catholiques du voisinage, auxquels elles appartenaient de

1. C'était le foyer du donatisme. (H. L.)
2. Cf. Van Espen, *op. cit.*, p. 366.
3. Le droit de fonder de nouveaux évêchés n'était donc pas encore réservé au pape. Cf. Van Espen, *op. cit.*, p. 368.

Digitized by Google

droit pendant qu'elles étaient hérétiques. La même règle s'applique au mobilier et aux droits des Églises [1].

Can. 6 (100e). Le concile établit des juges pour l'affaire de l'évêque Maurentius [2].

Can. 7 (101e). Au sujet du différend survenu entre l'Église de Rome et celle d'Alexandrie (à cause de la déposition de Jean Chrysostome), on écrira au pape Innocent pour le rétablissement de la concorde.

Can. 8 (102e). Des époux séparés ne doivent pas contracter d'autre mariage, mais ils doivent se réconcilier ou vivre comme étant séparés; on demandera aux empereurs de rendre un décret sur ce point [3].

Can. 9 (103e). On ne doit se servir que des formulaires de prières examinées par le concile et réunies en recueil par des hommes compétents.

Can. 10 (104e). Un clerc sur lequel pèse une accusation ne peut sous peine de perdre sa dignité, demander à l'empereur des juges laïques ; mais il peut lui demander un tribunal épiscopal.

Can. 11 (105e). Quiconque après avoir été excommunié en Afrique parvient à se faire recevoir à la communion, dans un endroit quelconque d'au delà des mers, doit être exclu du clergé.

Can. 12 (106e). Quiconque veut se rendre à la cour de l'empereur, doit d'abord avoir des *litteræ formatæ* pour l'évêque de Rome, et celui-ci lui remettra de nouveau des *litteræ formatæ*, s'il se rend à la cour. A défaut de ces dernières lettres il sera excommunié. Les *formatæ* expliqueront les motifs du voyage et donneront la date de la fête de Pâques. — Les députés du concile auprès des empereurs au sujet des donatistes, devront obtenir de ces souve- [102]
rains tout ce qu'il leur paraîtra utile. Toutes les lettres synodales seront signées de l'évêque de Carthage [4].

Les XIIe et XIIIe conciles de Carthage se sont tenus en 408, le premier, le 16 juin et le second le 13 octobre ; nous savons qu'ils décidèrent l'envoi d'ambassadeurs à l'empereur au sujet de l'affaire des

1. Van Espen, *op. cit.*, p. 368 sq. ; Fuchs, *Bibliothek der Kirchenvers.*, t. III, p. 140. Cette ordonnance fut abrogée en 418.

2. Le texte de ce canon est très fautif et très difficile à comprendre. Cf. Van Espen, *op. cit.*, p. 369, 370.

3. Cf. Van Espen, *op. cit.*, p. 370. *Corpus juris can.* causa XXXIII, quæst. VII, c. 5, où ce canon a été pris dans Isidore comme provenant du concile de Milève.

4. Van Espen, *op. cit.*, p. 371.



donatistes. Nous trouvons ce renseignement dans le *Codex canonum Ecclesiæ africanæ*, entre les canons 106e et 107e [1].

Ce même *Codex* nous apprend quelque chose du XIVe concile de Carthage, (juin 409) qui ne fut pas un concile général, mais provincial. On en cite (*loc. cit.*) un décret, qui dispose qu'un évêque seul n'a pas le droit de porter un jugement.

L'année suivante (juin 410), se tint le XVe concile de Carthage, dont la *Collectio canonum Ecclesiæ africanæ* nous parle après le canon 107e. On y voit que ce concile décida l'envoi d'une ambassade aux empereurs pour faire excepter les donatistes de l'édit de tolérance d'Honorius au sujet de tous les dissentiments religieux [2]. L'empereur accéda à cette demande.

117. Conciles à Séleucie, à Ptolémaïs et à Braga.

D'après les traditions de l'Orient, il se tint dans le mois de février de cette même année 410, et la 11e du roi de Perse Iazdgerd Ier, un concile persan à Séleucie-Ctésiphon [3]. Le motif de cette réunion

1. Mansi, *op. cit.*, t. III, col. 810 ; Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 926 ; Fuchs, *op. cit.*, p. 147 sq.

2. Mansi, *op. cit.*, t. III, col. 810 ; Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 926.

3. Th. J. Lamy, *L'Église syriaque et la procession du Saint-Esprit, décision inédite d'un concile tenu à Séleucie, en 410...*, dans la *Revue catholique*, Louvain, 1860, série VIe, t. III, p. 166-175; *Concilium Seleuciæ et Ctesiphonti habitum anno 410, textum syriacum edidit, latine vertit notisque instruxit*, in-4, Lovanii, 1868, (cf. Paulin Martin, dans le *Polybiblion*, 1869, t. III, p. 21-23), dans la *Science catholique*, 1887, t. I, p. 410 ; *Le concile tenu à Séleucie Ctésiphon, l'an 410*, dans la *Science catholique*, 1894, t. VIII, p. 917-926, 1017-1034, réimprimé dans le *Compte-rendu du congrès scientifique catholique*, 1894, t. II, p. 250-276 (cf. A. Boudinhon, dans le *Canoniste contemporain*, 1896, t. XIX, p. 140-143) ; R. Duval, *La littérature syriaque*, in-12, Paris, 1899, p. 177 ; J.-B. Chabot, *Synodicon orientale ou recueil des synodes nestoriens*, dans les *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale*, t. XXXVII, 1902, p. 253-269 ; J. Labourt, *Le christianisme dans l'empire perse sous la dynastie sassanide*, in-12, Paris, 1904, p. 92-99 ; P. Martin, *La particule « Filioque » et le concile de Ctésiphon*, dans la *Revue des questions historiques*, 1869, t. VI, p. 518-524 ; cf. *Revue des traditions populaires*, t. XI, p. 244. Jazdgerd succéda à Hormisdas sur le trône de la Perse l'an 399 ou 400 et commença son règne par la persécution des chrétiens. En cette année même Arcadius ayant conclu la paix avec Jazdgerd lui envoya en ambassade Marouta, évêque de Maiphercat, Mésopota-

Digitized by Google

est ainsi exposé dans la biographie de l'archevêque Isaac de Séleucie : « Le roi Iazdgerd, qui avait longtemps et cruellement persécuté

mie, médecin distingué, qui avait assisté au concile de Constantinople en 381 (Socrate, *Hist. eccles.*, l. VIII, c. VIII, *P. G.*, t. LXVII, col. 752; Grég. Barhebraeus, *Chron. eccles.*, sect. II, p. 62; J. S. Assemani, *Biblioth. orientalis*, t. III, part. 7, p. 364-365). Marouta put ainsi réunir un synode persan à Séleucie ; on y éleva Isaac sur le siège épiscopal de cette ville que quittait Caïouma (J. Labourt, *op. cit.*, p. 87-92 et la note de la page 88 dont la chronologie diffère un peu de celle de Lamy), la date de cet événement paraît être en 399. Marouta fut chargé vers 408 d'une nouvelle mission en Perse par Théodose II, successeur d'Arcadius. Marouta apporta avec lui les décrets des conciles de Nicée et de Constantinople que l'Église persane connaissait à peine par suite de la nécessité où elle se trouvait, pour écarter les soupçons de trahison, d'éviter toute espèce de relations avec les Églises byzantines. L'évêque Isaac jouissait de la faveur d'Iazdgerd (Amras, dans Assemani, *Biblioth. orient.*, t. III, part. 1, p. 365) ce qui facilita le projet de Marouta de pacifier l'Église persane divisée par l'ambition de ses évêques (*Synod. orient.*, p. 293). Avec l'aide du roi, il entreprit une réorganisation et dirigea un concile tenu à Séleucie-Ctésiphon. Quarante archevêques et évêques y assistèrent. D'autres conciles succédèrent à celui-ci en 420 et en 430, mais celui de 410 est le premier dont le symbole et les canons soient parvenus jusqu'à nous. En 1858, Th. J. Lamy retrouva le texte syriaque dans une collection jacobite de canons contenue dans le ms. de Paris, *n. 62* (IXe siècle) et le publia à Louvain, 1868, avec une traduction latine et des notes étendues. Ign. Guidi retrouva le même texte avec les souscriptions épiscopales dans un ms. du musée Borgia à la Propagande, *K. VI, 4*, transporté à la bibliothèque Vaticane (mai 1902). Un autre ms. contenant la même collection se trouve dans la bibliothèque de l'église de Seert, comme nous l'apprend Ebed Jesus Khyyat, *Syri orientales*, Romæ, 1870, p. 122 ; enfin M. Chabot a fait usage pour son édition des ms. syr. *332* de la Bibliothèque nationale et *K. VI*, 4 du Musée Borgia. Ign. Guidi, dans *Zeitschrift der deut. morgenländ. Gesellschaft*, 1889, p. 388-414 a donné les noms des évêques qui ont assisté aux conciles de 410, 420, 439, 485, 499, 544, 553, 577, 677. Les canons du concile de Séleucie avaient été lus par Eusèbe Renaudot dans le ms. syr. *62* (*Liturgiarum orientalium collectio*, t. II, p. 272); J.-S. Assemani en avait trouvé quelques-uns dans la *Collection de canons* encore manuscrite d'Ebed Jesus (éditée par Mai, *Scriptor. veter. nova collectio*, t. x) et avait parlé brièvement et doctement du concile de 410 (*Biblioth. orientalis*, t. III, part. 1, p. 363-366). Ni l'un ni l'autre n'avaient élevé le moindre doute sur l'authenticité des canons. Muratori, quoique ignorant la langue syriaque, se montrait moins rassuré en publiant (*Antiquitates medi ævii*, t. III, p. 976 sq.) une traduction latine élaborée par un syrien pour le cardinal Frédéric Borromée. Mansi inséra le texte en question dans son *Supplementum*. (Mansi, *Concil. general. collect.*, *supplementum*, t. I, col. 286 sq.) Toutefois, comme le concile de Constantinople se trouve mentionné à la fin et comme ce concile n'a pas défini le dogme de la procession du Saint-Esprit *a Filio*, il soupçonnait une interpolation à l'endroit où il est dit : « Nous confessons l'Esprit vivant et saint, Paraclet vivant et saint qui

Digitized by Google

les chrétiens, tomba gravement malade. Dans cette extrémité, il demanda à l'empereur Arcadius de lui envoyer un habile médecin. Celui-ci désigna l'évêque Marouta et lui donna des lettres priant Iazdgerd de ne pas se montrer cruel à l'égard des chrétiens. Le roi

vient du Père et du Fils. » Ce soupçon n'était pas fondé. Hefele, qui ignorait le travail de Th. J. Lamy, rejeta carrément le concile de Séleucie en ces termes : « Le prétendu concile qui aurait transmis à l'évêque de Séleucie un droit patriarcal sur toute l'Assyrie, la Médie et la Perse est évidemment controuvé et la mention d'un patriarcat à cette occasion est un anachronisme patent, comme l'a prouvé Assemani. » Hefele s'est trompé, il a confondu la dignité de patriarche avec celle de primat. Ce sont les nestoriens qui, une fois en possession du siège de Séleucie, se sont arrogé le titre de patriarche pour être complètement indépendants du siège d'Antioche. Auparavant les métropolitains de Séleucie se contentaient du titre de *catholicos d'Orient* qui équivalait à peu près à celui de métropolitain. Assemani admet l'authenticité des canons de 410, mais il rejette comme apocryphe la prétendue lettre des Occidentaux. Pitra, *Juris ecclesiastici Græcorum historia et monumenta*, t. II, donne le symbole de Séleucie en syriaque et en latin d'après le ms. de Milan et il en soutient l'authenticité. Cf. Matagne, dans les *Études religieuses*, janvier 1869 ; P. Martin, dans la *Revue des quest. hist.*, 1869, t. VI, p. 518-524 ; Zingerlé dans *Theologisches Literaturblatt*, 1868 ; P. Martin, *Lettre au Dr Pusey, sur la double procession du Saint-Esprit*. Paris, 1876, p. 19, qui défendait l'authenticité que combattent le *Church Times*, 1869 et le *Colonial Church Times*, mai 1870. Ce dernier n'émet de doutes que sur l'authenticité de quatre ou cinq canons. Enfin M. Brosset, dans les *Bulletins de l'Académie impériale de Saint-Pétersbourg*, t. VI, 6e livraisons et P. Viollet, dans la *Revue historique*, 1876, acceptent les conclusions de Th. J. Lamy.

L'époque de la célébration du concile est clairement marquée par les manuscrits comme nous le verrons plus loin dans le texte que nous transcrirons. Il résulte de leur témoignage que Iazdgerd « ordonna que, dans tout son empire, les églises détruites par ses pères fussent magnifiquement reconstruites, que tous ceux qui avaient été éprouvés pour Dieu fussent remis en liberté, que les prêtres, les chefs et le clergé circulassent en liberté et sans crainte. » (*Synod, orient.*, p. 254.) Ce fut comme l'Édit de Milan de l'Église persane (J. Labourt, *op. cit.*, p. 93). Nous ignorons le détail des négociations qui précédèrent cette déclaration officielle ; mais l'évêque Marouta y eut une grande part. Il était porteur de trois lettres adressées par les « Pères occidentaux » à Iazdgerd et aux évêques, — au roi de Perse, — à l'évêque Isaac. Braun, *De sancta Nicæna synodo*, dans *Kirchengeschichtliche Studien*, Munster, 1898, p. 34 sq. Ces lettres portaient les signatures de Porphyrios d'Antioche, d'Acace d'Alep (Acace de Bérée, que nous retrouverons au concile d'Éphèse), Pagida d'Édesse, Eusèbe de Tella, Acace d'Amid, et ces grands noms ajoutaient encore à la grave mission de Marouta qui sut convaincre le roi de Perse et le décider à provoquer une réunion générale des prélats orientaux, *Synod. orient.*, p. 256. Au mois de janvier, en la solennité de l'Épiphanie, les évêques se réunirent dans la grande église pour entendre la lecture de la lettre des « Pères occidentaux ».

Digitized by Google

guérit et, plein de reconnaissance, accéda à la demande que lui fit Marouta de rétablir l'Église chrétienne. Isaac, patriarche de Séleucie-Ctésiphon, réunit aussitôt en concile, dans sa cathédrale, quarante évêques perses, parmi lesquels Marouta. [103]

Le concile proprement dit s'ouvrit le 1er février 410. Tous les témoignages sont d'accord sur ce point. Ils ont été recueillis par Th. J. Lamy, *Compte-rendu*, p. 257-260), il suffit de renvoyer à l'énumération qu'il en fait. M. Ign. Guidi a tiré du ms. de la Propagande les noms des évêques qui ont apposé leur signature au bas des Actes du concile. Mais il a tronqué le dernier canon qui règle la hiérarchie et l'ordre de préséance, en même temps qu'il énumère les provinces ecclésiastiques et les évêchés. Voici cet important document : « En premier lieu, le *catholicos* occupant le siège de Séleucie-Ctésiphon, il est le grand métropolitain et le chef de tous les évêques, avec l'évêque de Chaschar qui a rang de métropolitain, qui est le bras droit et le coadjuteur du *catholicos*, administre le siège et remplit les fonctions de métropolitain sous les ordres et la direction du grand métropolitain, qui occupe le siège de Séleucie et de Ctésiphon. Après lui le siège de Beth-Lapet, métropolitain de la province de Beth-Hazaie (Suziane). Lors donc que les évêques recensés ici viennent à mourir, l'évêque qui est créé par le métropolitain de Séleucie-Ctésiphon, devient métropolitain des évêques, ses collègues. Ensuite, l'évêque métropolitain de Nisibe, avec ses suffragants d'Arzoun, de Cardon, de Beth-Zabdé, de Beth-Chahinai et de Beth-Moncsaie. Ensuite, l'évêque métropolitain de Phrat-Maischan (Bassora) avec ses suffragants de Carca, de Rima et de Nahargour. Ensuite l'évêque métropolitain d'Arbelles avec ses suffragants de Beth-Nahadra, de Beth-Bagasch, de Beth-Dagan, de Ramounin, de Mahgart et de Dabrinous. Ensuite le métropolitain de Carca (de Beth-Selouc) avec ses suffragants de Shaharqadat, de Laschoum, d'Arioun, de Rach et d'Aabaglal. » Le concile énumère ensuite par leurs noms les métropolitains et les évêques en fonction ; nous voyons que les titulaires de sièges situées dans des régions très éloignées seront astreints à souscrire aux canons du concile et à les faire observer. Les signatures, au nombre de trente-sept, apposées au bas des Actes prouvent que l'énumération hiérarchique donnée par les Actes est incomplète, sans doute par la faute d'un copiste. On devrait lire quarante noms, mais les deux évêques excommuniés Bité et Maschmada n'ont pas signé ; le troisième nom manquant peut être un oubli. D'après M. J. Labourt, *op. cit.*, p. 94, note 1 : « Le nombre des évêques qui prirent part [au concile] n'est pas certain. La lettre de convocation donne le chiffre de quarante. D'autre part, la liste des évêchés contient seulement vingt-six noms et celle des souscripteurs trente-sept. Je crois : 1° que la liste des évêchés ne contient que ceux dont les titulaires étaient présents à Séleucie : les pays lointains, ou n'étaient pas représentés, ou n'étaient pas groupés sous une juridiction métropolitaine ; de plus il y avait deux ou trois compétiteurs pour certains sièges ; 2° en ajoutant les noms de Batai de Mesamhig et de Daniel qui étaient présents au concile, mais ne furent pas admis à souscrire, on atteint le chiffre de 39 ou 40 qui est celui de la convocation. » Voir une autre explication de J.-B. Chabot : *Sur la liste des évêques mentionnés dans le synode d'Isaac, op. cit.*, p. 616-620. Parmi les évêques siégeant au concile plusieurs s'étaient

Digitized by Google

Ce récit fait naître bien des doutes. Ainsi Arcadius, étant mort en 408, n'a pu envoyer en 410 un ambassadeur et des lettres à Iazdgerd. Les vingt-sept canons de ce prétendu concile offrent

acquis une grande réputation : Osée de Nisibe, Zabda de Prat-Maischan, Daniel d'Arbelles et Aqabalaha de Carca. Le métropolitain des Susiens et des Élyméens, Agapet, qui signa le premier au synode de 420, n'a signé ici que comme évêque, par la raison qu'il y avait alors plusieurs titulaires de ce siège, abus que le concile réforma en refusant le titre de métropolitain à ce siège jusqu'à la mort de l'un des deux titulaires. Les mss. à l'aide desquels le texte est aujourd'hui établi sont le *Paris syr.*, *n. 62* (VIII°-IX° siècle) ; Milan, même texte, sauf quelques variantes et fautes de traduction ; *Borgia-Propagande K. VI*, 4, copié par l'ordre et sous la surveillance de Mgr J. David, chorévêque syrien de Mossoul, d'après un ms. original conservé dans la bibliothèque du couvent chaldéen de Rabban Hormizd, à Alqos, près de Mossoul, dont une copie est entrée à la Bibliothèque nationale de Paris sous le *n. 332*. Nous avons la copie conservée dans l'église de Seert. Ces manuscrits contiennent les mêmes canons, mais le ms. de Rome ajoute l'histoire du concile comme introduction. Au lieu du symbole de Séleucie, il donne le symbole de Nicée traduit par Marouta et communiqué aux Pères avec les canons de Nicée. Ces manuscrits s'appuient mutuellement et se complètent. On trouvera dans Th. J. Lamy, dans le *Compte-rendu*, p. 266-267, la démonstration de cette relation des manuscrits entre eux.

Après la lecture de la lettre des évêques occidentaux, les Pères de Séleucie ordonnèrent dans toutes les églises des prières solennelles pour le roi et les princes « afin, disent-ils, que sous leur gouvernement nous puissions jouir de la tranquillité et de la paix en toute piété et justice et qu'ils ne méditent pas de projets hostiles et durs contre le peuple de Dieu. » Immédiatement, et avant de s'occuper des questions de discipline, ils firent la profession de foi suivante :

Th. J. Lamy

dans le *Compte rendu*, p. 267-268.

Nous croyons en un seul Dieu, Père tout-puissant, qui par son Fils a fait le ciel et la terre. Par ce Fils, les mondes d'en haut et d'en bas ont été créés ; par lui il a donné le repos et la joie à toute la création. Nous croyons au Fils unique engendré du Père, c'est-à-dire à l'essence même du Père, Dieu de Dieu, lumière de lumière, vrai Dieu de vrai Dieu, engendré et non fait, consubstantiel [*litt.* Fils de la nature du Père] au Père, qui pour nous, hommes créés par ses mains et pour notre salut est descendu du ciel, a revêtu

J.-B. Chabot

dans les *Notices et extraits*, p. 262-263.

Nous croyons en un Dieu, Père tout-puissant, créateur du ciel et de la terre, de toutes les choses visibles et invisibles ; — et en un Seigneur Jésus-Christ, Fils de Dieu, unique, engendré du Père, c'est-à-dire de l'essence du Père, Dieu de Dieu, lumière de lumière, Dieu vrai de Dieu vrai, qui fut engendré et ne fut pas fait, consubstantiel [*litt.* Fils de l'essence] au Père, par qui a été fait tout ce qui est dans le ciel et sur la terre, qui pour nous hommes et pour notre salut est descendu du ciel, s'est incorporé et fait

Digitized by Google

encore plus de prise à la critique ; Muratori avait émis l'avis que le cardinal Frédéric Borromée de Milan, qui avait acheté d'un Syrien une traduction latine de ces prétendus canons, avait été trompé. Le

un corps, s'est fait homme, a souffert, est ressuscité le troisième jour, est assis à la droite de son Père, d'où il viendra juger les vivants et les morts. Nous confessons l'Esprit vivant et saint, Paraclet vivant qui est du Père et du Fils, dans une seule Trinité, une seule essence, une seule volonté, adhérant au symbole des trois cent dix-huit évêques réunis dans la ville de Nicée. C'est là notre foi et notre symbole que nous avons reçu de nos saints Pères. Définition qui a été donnée par le saint concile.

homme, a souffert, est ressuscité le troisième jour, est monté au ciel, et viendra juger les vivants et les morts ; — et en un Esprit-Saint. Ceux qui disent : « Il fut un moment où il n'était pas, » ou « Avant d'être engendré il n'était pas, » ou : « Il a été fait du néant ; » ou ceux qui disent que le Fils de Dieu est d'une autre hypostase ou essence, ou qui le supposent convertible et muable ; ceux-là, l'Église catholique et apostolique les anathématise.

On le voit, dans le ms. de Rome, il n'y a aucune trace de la mention de la profession du Saint-Esprit *ex Filio*, « subrepticement introduite dans le symbole placé en tête des canons d'Isaac édités par Lamy. » Chabot, *Synod. orient.*, p. 262, note 5. « Est-il l'œuvre d'un faussaire ? » s'était déjà demandé Lamy ; et la discussion très approfondie à laquelle il se livre, *Compte-rendu*, p. 268-274, l'amène à la conviction qu'il n'en est rien. Nous ne pouvons que renvoyer à sa démonstration que vient appuyer l'opinion de cet admirable orientaliste que fut Paulin Martin, *Lettre au Dr Pusey sur la double procession du Saint-Esprit*, Paris, 1876, p. 22. Les textes syriaques antérieurs à l'année 410 ne sont pas à l'abri de la discussion : actes de Scharbil, actes de Schabita n'ont pas échappé aux manipulations auxquelles semble vouée toute littérature martyrologique ; quant à l'hymne sur la Trinité attribuée à saint Éphrem d'après un ms. d'Oxford, son langage est formel, mais son authenticité laisse, malgré tout ce qui a été dit, quelque chose à désirer. Quoiqu'il en soit, la lecture est incertaine, elle ne comporte ni surchages ni rature et l'écriture du manuscrit ne permet en aucun cas de l'abaisser au-dessous du xe siècle. F. Kattenbusch, *Das apostolische Symbol*, in-8, Leipzig, 1897, t. I, p. 276, a évité de prendre parti sur la question d'authenticité du symbole.

Il est difficile d'établir l'ordre et le nombre des sessions conciliaires, les Actes étant peu explicites à ce sujet. M. Braun, *Das Buch des Synhados*, in-8, Stuttgart, 1900, p. 7, distingue trois sessions : 1° (1er février.) Lecture de la lettre des « Pères occidentaux », puis du concile de Nicée. Les évêques souscrivent à ces pièces canoniques. 2° (Quelques jours après.) Reconnaissance officielle d'Isaac comme chef des chrétiens par les deux grands officiers. — 3° Rédaction des canons du concile proprement dit et proclamation des peines portées contre les dissidents. J Labourt, *op. cit.*, p. 95, n'accepte pas cette division et propose celle-ci : Le jour de l'Épiphanie, réunion des évêques dans la grande église sur l'ordre du roi. Iazdgerd leur faire lire la lettre des « Pères occidentaux », celle sans doute qui lui avait été adressée à lui-même. Elle

Digitized by Google

contenu de ces canons prouve leur fausseté ; ainsi, le 2[e] canon affirme *très explicitement* que le Saint-Esprit procède du Père *et du Fils*. D'autres canons ne sont manifestement que des imitations des ca-

contenait, croyons-nous, entre autres choses, la condamnation des ennemis d'Isaac qui, dès le 1[er] février, apparaît comme le chef reconnu des évêques persans. Le mardi, 1[er] février, inauguration du concile proprement dit. Il s'ouvre par des prières solennelles pour le roi. Ensuite, lecture d'une seconde lettre des évêques mésopotamiens, destinée à Marouta, dont le prologue des actes synodaux nous a conservé un passage, Cette lettre servait d'introduction à une collection dogmatique et canonique ayant pour base les Actes du concile de Nicée. Isaac fit apporter le volume ; après en avoir entendu la lecture publique, les évêques s'engagèrent sous peine d'anathème à y adhérer. Marouta et Isaac les firent alors souscrire et signer. Ensuite, les prélats réglèrent entre eux certaines questions plus importantes. Ils décidèrent qu'il n'y aurait qu'un évêque par ville, que les nouveaux évêques devaient être institués par trois autres et confirmés par le métropolitain, même si les évêchés étaient très éloignés les uns des autres ; qu'on solenniserait partout en même temps les grandes fêtes et le jeûne solennel de carême, qu'on n'offrirait plus le saint sacrifice que sur un seul autel. Ces décisions furent prises conformément aux canons contenus dans le recueil des Pères occidentaux. Un résumé en fut fait, sans doute celui qui nous est parvenu, Il est divisé en trois articles, *Synod. orient.*, p. 258, 259. Peu après le 1[er] février, Marouta et Isaac se rendirent à la Porte Royale et sollicitèrent une entrevue du Roi des Rois. Ils lui rendirent compte de la session écoulée, et de la façon dont ils s'étaient acquittés du mandat qu'il leur avait confié. Le roi décida de sanctionner l'œuvre du concile et de manifester de nouveau publiquement ses bonnes dispositions à l'égard de l'Église chrétienne. Il députa les deux plus hauts dignitaires de la cour. Ceux-ci convoquèrent les évêques à la Porte et les haranguèrent au nom de Iazdgerd. Ils promulguèrent une fois de plus que toute liberté était donnée aux chrétiens de pratiquer leur religion et de construire des églises. Ils insinuèrent que la reconnaissance officielle de la religion chrétienne était due aux démarches d'Isaac « que le roi à qui il est agréable, a établi chef des chrétiens de tout l'Orient, » et surtout à l'intervention de Marouta. Ils terminèrent en déclarant que le bras séculier punirait impitoyablement toute opposition à Isaac et à Marouta et se retirèrent parmi les cris d'allégresse et les acclamations de tous les évêques. Ainsi se clôtura le grand concile de Séleucie.

Le *Synodicon orientale* contient les Actes du concile de 410 (p. 253-275) ; leur étendue nous interdit de les transcrire intégralement. En voici quelques passages : (Titre) « Récit des choses qui furent réglées dans l'assemblée des évêques qui se tint pour la première fois dans le pays des Perses ; des canons et des règles qui furent établis en Occident, dans le pays des Romains, par les évêques de cette contrée et auxquels les évêques de la terre des Perses adhérèrent aussi ; des choses que ceux-ci établirent et définirent d'eux-mêmes touchant le rang (τάξις) des évêques et des métropolitains, le patriarche et tout l'ordre (τάγμα) du clergé ; des avis qu'ils établirent pour le ministère ecclésiastique ; de la profession de foi des trois cent dix-huit Pères-évêques, à

nons de Nicée ; tel est, par exemple, le 4e canon sur les eunuques, le 5e sur les συνεισακτοὶ et le 3e portant qu'un évêque ne peut être ordonné que par trois autres évêques. On peut assurer qu'un tel concile, qui aurait certainement eu une haute importance, se serait occupé d'autre chose que de ces quelques détails [1].

En 411, Synesius, évêque de Ptolémaïs, dans la Pentapole, réunit

laquelle ces évêques persans qui étaient au nombre de quarante, ajoutèrent diverses choses qu'ils ont acceptées, admises et confirmées relativement aux autres canons établis par leur parole et leur signature. » Vient ici l'histoire que nous avons résumée dans cette note, ensuite la définition de foi et les canons au nombre de vingt-et-un, suivis des signatures. Voici les sommaires de ces canons : 1° De l'élection, et de la règle selon laquelle les évêques doivent recevoir l'imposition des mains. 2° Des eunuques qui eux-mêmes amputent ou détruisent leurs membres. 3° De ce que les sœurs agapètes ne doivent plus habiter avec les clercs selon la coutume antérieure. 4° Des clercs qui s'adonnent au gain déshonnête. 5° Qu'il ne convient pas aux fidèles d'employer les augures, les divinations et les œuvres occultes. 6° De l'assemblée des évêques ; quand, où et pour quelles raisons elle doit avoir lieu. 7° Des maisons destinées à recevoir les étrangers ; et de ceux qu'il convient de recevoir moyennant des (lettres) pacifiques. 8° Qu'il n'est pas permis aux clercs invités aux festins ou aux repas funèbres de demander ou de prendre là des portions, ni de manger dans les auberges, ni de prendre part aux banquets collectifs. 9° De ce qu'exige convenablement l'honneur du ministère le jour du dimanche. 10° Que chacun des évêques métropolitains doit posséder un exemplaire de ces canons, pour les méditer et se conduire convenablement d'après eux, selon le pacte qui a été fait relativement à leur observation. 11° Que l'imposition des mains sur un évêque ne doit pas se faire par un seul évêque ; et des choses interdites par les évêques. 12° De l'honneur qui convient et qui est dû au *catholicos* qui occupe le siège de Séleucie et Ctésiphon. 13° Des règles et des canons qui concernent le ministère, les saints mystères et les fêtes glorieuses de Notre Sauveur. 14° Des chorévêques. 15° Du choix de l'archidiacre et des règles relatives à son ministère et à son administration ; des économes et de la correction des contempteurs. 16° De la règle qu'il convient d'observer à l'égard des clercs qui sont appelés et viennent à l'imposition des mains. 17° Pacte et convention des évêques relativement à l'observation de ces canons ; et de la réprimande décernée contre les contempteurs qui les mépriseront. 18° De la préséance due aux métropolitains et de ce que leur doit chacun des évêques placés sous leur autorité. 19° Qu'il n'est pas permis à l'évêque d'agir tyranniquement ou de se conduire avec violence à l'égard d'un des évêques, ses collègues. 20° De la règle qu'il convient aux métropolitains d'observer dans l'élection et l'imposition des mains qui se font sous leur autorité. 21° Du rang et de la dignité sacerdotale ; des provinces et des sièges métropolitains et de chacun des sièges épiscopaux placés sous leur juridiction. (H. L.)

1. Pour tout ce paragraphe nous renvoyons à ce que nous avons dit dans la note précédente. (H. L.)

Digitized by Google

un concile au sujet de l'excommunication du gouverneur Andronicus de Cyrénaïque [1], mais ce ne fut qu'un synode diocésain.

En cette même année 411, on trouve ordinairement dans les collections des conciles les actes de la célèbre *Collatio Carthaginensis* [2], ce colloque de religion qui tient une si grande place dans l'histoire du donatisme. Mais comme il ne présente pas, à proprement parler, les caractères d'un concile, nous n'avons pas à nous en occuper ici [3].

1. Baronius, *Annales*, ad ann. 411, n. 53-62; *Coll. regia*, t. IV, col. 101; Labbe, *Concilia*, t. II, col. 1335; Hardouin, *Coll. concil.*, t. I, index; Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. IV, col. 1 sq. (H. L.)

2. 1-8 juin 411. Baronius, *Annales*, ad ann. 411, n. 3-35; Pagi, *Critica*, n. 3-4; *Gesta collationis Carthagine habitæ Honorii Cæsaris jussu inter catholicos et donatistas coram Marcellino Vir. Cons. trib. et not.*, *cura et studio* Papirii Massonis, *nunc primum in lucem editum*, in-8, Parisiis, 1588; *emendavit* Petrus Pithœus, in-8, Parisiis, 1596; *Coll. regia*, t. IV, col. 101; Labbe, *Concilia*, t. II, col. 1335-1507; Hardouin, *Coll. concil.*, t. I, col. 1043-1190; Coleti, *Concilia*, t. III, col. 107; Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. IV, col. 7-283; N. Alexander, *Hist. eccles.*, in-fol., Venetiis, 1778, t. IV, p. 354-356; Fabricius, *Biblioth. græca*, t. XI, p. 293-294; edit. Harles, t. XII, p. 626-627; Morcelli, *Africa christiana*, in-4, Brixiæ, 1816, t. III, p. 46-58; Fuchs, *Bibliothek der Kirchenversammlungen*, t. III, p. 151 sq.; A. Audollent, *Carthage romaine*, in-8, Paris, 1901, p. 525-527. (H. L.)

3. Les catholiques souhaitaient par-dessus tout de se trouver face à face avec leurs adversaires dans une controverse contradictoire. L'intervention énergique de saint Augustin permit à ce projet de se réaliser. Le 14 octobre 410, Honorius invita les deux partis à cette conférence contradictoire qui s'ouvrit en grande solennité à Carthage, dans les thermes de Gargilius, le 1er juin 411. Les habitants, qui, malgré la fréquence des conciles dans ces dernières années, ne se lassaient jamais de spectacles de ce genre, accoururent en foule pour contempler le pompeux défilé, l'importance de la question en jeu surexcitait en outre les esprits. Le notaire et tribun Marcellin avait été désigné par l'empereur en qualité d'enquêteur (*cognitor*) et de président; il était assisté de nombreux fonctionnaires. On comptait deux cent quatre-vingt-six évêques catholiques et deux cent soixante-dix-neuf évêques donatistes. S. Augustin, *Breviculus collationis*, dies I, præf. n. 14, dans Mansi, *op. cit.*, t. IV, col. 269, 275. Les débats étaient confiés à une commission de trente-six membres (*P. L.*, t. XI, col. 1227-1230) et se prolongèrent pendant les journées du 1, du 3 et du 8. Nous possédons deux comptes rendus des séances : l'un est l'instrument officiel (*Gesta collationis Carthagine habitæ*, *P. L.*, t. XI, col. 1223-1420), l'autre a été écrit par saint Augustin, *Brevic. collat. cum donatistis*, cf. Epist. CXXXIX, 3; CXL, 2-3, etc., dans Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. IV, col. 7-286. L'affaire fut reprise depuis ses origines et de part et d'autre on produisit des pièces de toute sorte (Duchesne, *Le dossier du donatisme*, dans les *Mél. d'arch. et d'hist.*, 1890, t. X, p. 603-606), actes officiels, instruments de polémique, textes de l'Écriture, etc. La lecture de ces documents, écrit M. Audollent que nous

Digitized by Google

Nous terminerons ce paragraphe en mentionnant les actes assez [140]
courts d'un concile tenu à Braga (en Espagne et maintenant en Portugal), en 411. Tout le monde est unanime à regarder ces actes comme apocryphes [1].

118. Conciles au sujet du pélagianisme à Carthage, à Jérusalem, à Diospolis, à Rome, à Milève.

Les controverses auxquelles donna lieu le pélagianisme occasionnèrent une série de conciles ; le premier s'est probablement tenu en 411 [2]. Cette date a été établie avec une quasi certitude par les

continuons à citer, sans cesse interrompue par les objections, ne s'acheva qu'avec peine ; les donatistes regrettant d'avoir accepté le colloque firent une obstruction incessante pour l'empêcher d'aboutir. Cette assemblée de 565 membres était la plus imposante, mais aussi la plus tumultueuse que l'on eût encore vue à Carthage, on put même craindre que plusieurs ne voulussent recourir à des moyens violents et faire appel à la populace. Tout s'acheva néanmoins sans pugilat ; on ne s'était battu qu'à coups de citations. L'envoyé impérial donna gain de cause aux catholiques. La conférence de 411 commença réellement la ruine du donatisme. Il n'en mourut pas sur le champ : telle était sa force de résistance qu'on rencontre encore ses traces jusqu'au VIIe siècle ; mais, durant cette période, il ne retrouva plus le succès d'autrefois. Cf. A. Audollent, *op. cit.*, p. 526, note 5. (H. L.)

1. Labbe, *Concilia*, t. II, col. 1507-1510 ; Pagi, *Critica Annalium Baronii*, ad ann. 411, n. 18-19 ; Hardouin, *Coll. concil.*, t. I, col. 1190 ; Fr. Leitão Ferreira, *Dissertaçâo apologetica, em que se defende a verdade do primeiro concilio Bracharense, descoberto e datto à luz por Bernardo de Brito...*, dans *Coll. dos docum. de Acad. da hist. port.*, Lisboa, 1723, t. III ; Man. Pereira da Silva Leal, *Dissertaçâo exegetica-critica, em que se prova ser fabuliso e supposto o concilio que descobriu e deu à luz Bern. de Brito... e come o nome de primeiro attribuiu à sa igreja Bracharense, principal metropolitana de Gallizia e primaz de Hespanhas*, dans le recueil cité, réimprimé dans *Mem. para a hist. eccles. do bispado de Guarda* 1729 ; Coleti, *Concilia*, t. III, col. 345 ; Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. IV, col. 287 ; Florez, *Espana sagrada*, t. XV, p. 189-224, 371-373 ; Lusitano Philopatrio, *Dissertaçâo critica e apologetica da authenticidade do promeiro concilio Bracharense, celebrado em 411, vendicada contra os vâos esforços que para provar a sua supposiçâo fizeram Gasp. Estaço, o p. Macedo, o d. Man. Pereira...*, in-4, Lisboa, 1773 ; Walch, *Historie der Kirchenversammlungen*, p. 260 ; Ceillier, *Hist. génér. des aut. ecclés.*, t. XII, p. 708 sq. ; Tejada y Romiro, *Conc. Espana*, 1859, t. II, p. 607. (H. L.)

2. Fuchs, *Bibliothek der Kirchenversammlungen*, t. III, p. 305 sq., exposition claire et encore utile des conciles tenus contre le pélagianisme.

Digitized by Google

Ballerini, tandis que Quesnel s'est prononcé pour l'année 412 et a gagné à sa manière de voir un grand nombre d'historiens [1].

Célestius, ami de Pélage, vint à Carthage, pour y recevoir le sacerdoce ; mais quelques zélés catholiques de cette ville avertirent Aurèle de se défier des opinions de Célestius, et Aurèle convoqua un concile devant lequel dut comparaître Célestius. Nous ne possédons
[105] plus tous les actes de ce concile, mais saint Augustin en a donné un fragment dans son ouvrage *De gratia Christi et peccato originali* (lib. II, c. II, III, IV), et Marius Mercator en a inséré un autre fragment dans son *Commonitorium super nominem Cœlestii*, etc [2].

1. Ballerini dans S. Leonis, *Opera*, t. III, p. 846, n. 5. [*P. L.*, t. LVI, col. 1008. (H. L.)]

2. Le fragment de saint Augustin dans Hardouin, *Coll. concil.*, t. I, col. 1201, et dans Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. IV, col. 290 sq., le fragment de Mercator est également dans Mansi, *loc. cit.* De bonne heure les pélagiens jetèrent leur dévolu sur l'Afrique à peine délivrée des luttes aiguës du donatisme. Le pélagianisme avait pris naissance à Rome au Vᵉ siècle, mais ses deux chefs Pélage et Célestius s'étaient rendus à Carthage dès l'année 410, escomptant l'accueil que cette ville faisait à tous les dissidents. Au lieu de cet accueil, ils rencontrèrent en face d'eux saint Augustin et Aurèle de Carthage, faisant bonne garde avec l'épiscopat tout entier. Après un court séjour, Pélage partit pour l'Orient et laissa Célestius que condamna le concile de 411, Mansi, *op. cit.*, t. IV, col. 289-292 ; Tillemont, *Mémoires hist. ecclés.*, t. XIII, p. 574-576. Saint Augustin n'assista pas au concile, mais il attaqua l'hérésie avec la même ardeur qu'il avait apportée contre le donatisme et le manichéisme. Il produisit coup sur coup une série de traités : *De peccatorum meritis et remissione* ; *De gestis Pelagii ; De anima et ejus origine* ; *Contra Julianum* et les sermons CXXXI, 6, 10 ; CLXXIV, CCXIV, prononcés tous trois à Carthage, c'est-à-dire sur le foyer même du pélagianisme, *P. L.*, t. XLIV et XLV. La bibliographie est assez étendue. Il faut toujours en revenir à Ch. W. F. Walch, *Entwurf einer vollständ. Historie der Ketzereien*, in-8, Leipzig, t. IV, p. 839 sq., n. 1-11 (anciens travaux) ; Harnack, *Dogmengeschichte*, t. III, p. 151 sq., R. Seeberg, *Duns Scotus*, in-8, Leipzig, 1900, p. 573-594 ; W. Windelband, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, 3ᵉ édit., Tübingen, 1903, p. 133 sq. ; Loofs, *Pelagius und der pelagianische Streit*, dans *Realencyklopädie für protest. Theol. und Kirche*, t. XV, 1904, p. 747-774 ; A. Alexander, *Early history of Pelagianism*, dans *Princeton Review*, 1830, t. II, p. 77 sq. ; N. Alexander, *Hist. eccles.*, in-fol., Venetiis, 1778, t. V, p. 262-292 (= Zaccaria, *Thesaur. theolog.*, 1762, t. V, p. 147, 397) ; Alticotius, *Placita Pelagiana de peccato originali et libero arbitrio*, in-4, Romæ, 1755, *Placita Pelagiana de divina gratia*, in-4, Romæ, 1757, *Placita Pelagiana de voluntate Dei*, in-4, Romæ, 1757 ; Ampère. *Hist. litt. de la France*, in-8, Paris, 1839, t. II, p. 1-18 ; J. J. Breithaupt, *De nervis Pelagianismi*, in-4, Halæ, 1710 ; A. Bruckner, *Julian von Eclanum, sein Leben und seine Lehre*, in-8, Leipzig, 1897 ; C. P. Caspari, *Briefe, Abhandlungen und Predigten aus den zwei letzten Jahrhunderten des kirchlichen Alterthums. Universitätspro-*

Digitized by Google

Le principal adversaire de Célestius fut Paulin, diacre de Milan, qui, peu de temps après, écrivit, sur la demande de saint Augustin,

gramm, in-8, Christiania, 1890 ; J. Ernst, *Pelagianische Studien*, I, *Der Pelagianismus und die evang. Räte*, dans *Der Katholik*, 1884, t. LXIV, p. 241-269 ; J. Fecht, *Pelagianismus, doctrina de vera irregenitorum circa res s. notitia*, in-4, Rostochii, 1709 ; G. L. Gropius, *Systematis pelagiani delineatio*, in-4, Helmstadii, 1751 ; G. Guizot, *Histoire de la civilisation en France*, in-12, Paris, 1874, t. I, p. 136-171 ; L. Hydren, *De malo pelagianismi*, in-4, Upsalæ, 1760 ; Er. Klasen, *Die innere Entwickelung des Pelagianismus, Beitrag zur Dogmengeschichte*, in-8, Freiburg, 1882 ; J. L. Jacobi, *Die Lehre des Pelagius*, in-8, Leipzig, 1842 ; Garnier, *Dissertationes septem, quibus integra continetur historia Pelagiana*, dans *Marii Mercatoris opera*, edit. Garnier, in-fol., Paris, 1673, p. 123-433 ; *Præfatio editorum* au t. X de l'édition bénédictine de saint Augustin, *P. L.*, t. XLIV, p. 1-107 ; F. Klasen, *Pelagianistische Commentare zu 13 Briefen des hl. Paulus auf ihren Inhalt und Ursprung untersucht*, dans *Theologische Quartalschrift*, 1885, t. LXVII, p. 244 sq., 531 sq. ; A. Koch, *Die Autorität des heil. Augustinus in der Lehre von der Gnade und der Prädestination*, dans *Theolog. Quartals.*, 1891, p. 95 sq., 287 sq., 455 sq., Lentzen, *Dissertatio de pelagianorum doctrinæ principiis*, in-8, Coloniæ Agrippinæ, 1833 ; J. Lundblad, *De pelagianismo*, in-4, Upsalæ, 1826 ; Ch. E. Luthardt, *Die Lehre von freien Willen und seinem Verhaltnis zur Gnade in ihrer geschichtliche Entwickelung*, in-8, Leipzig, 1863 ; Liv. de Meyer, *De pelagianorum et Massiliensium contra fidem erroribus dissertationes quatuor... auctore Liberio Gratiano*, in-8, Bruxelles, 1709 ; in-8, Bruxelles, 1710 ; J. Müller, *Der Pelagianismus, ein Vortrag...* in-8, Berlin, 1854 ; J. Müller, *Die christliche Lehre von der Sünde*, in-8, Breslau, 1844, 3ᵉ edit., 1848 ; W. S. Niemeyer, *Errores Pelagianismi in doctrina de libero arbitrio ante Reformationis tempora* in-4, Helmstadii, 1753 ; H. de Noris, *Historia pelagiana et dissertatio de synodo V œcumenica, in qua Origenis ac Theodori Mopsuesteni pelagianismi erroris auctorum justa damnatio exponitur et Aquilejense schisma describitur*, in-fol., Patavii, 1673 ; in-fol., Lovanii, 1702 ; in-4, Pisis, 1704 ; in-4, Romæ, 1766, imprimé dans *Opera theologica Henrici Norisii*, edit. Berti, Venetiis, 1729, t. I, p. 1-142 ; L. Patouillet, *Histoire du pélagianisme*, 2 in-12, Avignon, 1763 ; 2 vol. in-12, s. l., 1767 ; trad. ital. par. Ant. Mar. Ambrogi, *Storia del pelagianismo*, Roma, 1765, 2 vol. in-12, Assisi, 1783 ; D. Petau, *De pelagianorum et semi-pelagianorum dogmatum historia liber unus*, in-fol., Paris, 1643 (= Zaccaria, *Thesaur. theolog.*, t. V, p. 263-330) ; Petau, *Theolog. dogmat.*, 1700, t. III ; E. Riggenbach, *Unbekannt gebliebene Fragmente des Pelagius-Kommentars zu den paulinischen Briefen* ; H. von Schubert, *Der sogenannte Prædestinatus, Ein Beitrag zur Geschichte des Pelagianismus*, in-8, Leipzig, 1903 ; J. G. Walch (pseud. Th. Chr. Lilienthal) *Dissertatio de pelagianismo ante Pelagium*, Ienæ, 1738, réimprimé dans J. G. Walch, *Miscellanea sacra*, Amstelodami, 1744, p. 575-620 ; G. F. Wiggers, *Versuch einer pragmatischen Darstellung des Augustinismus und Pelagianismus*, 2 vol., Hamburg, 1833 ; F. Wörter, *Der Pelagianismus*, in-8, Freiburg-im-Br. 1866 ; *Der Pelagianismus nach inesem Ursprung und seiner Lehre, ein Beitrag zur Geschichte des Dogma's*

Digitized by Google

une vie de saint Ambroise [1]. Il remit à Aurèle de Carthage un mémoire relatif aux erreurs de Célestius. Marius Marcator eut ce mémoire entre les mains, et le résuma dans les six propositions suivantes [2] :

von der Gnade und Freiheit, in-8, Freiburg, 1874; B. B. Warfield, *Two studies in the history of doctrine : Augustine and the Pelagian controversy. The development of infant salvation*, New-York, 1897; H. Zimmer, *Pelagius in Irland*, in-8, Berlin, 1901. (H. L.)

1. Cet ouvrage, au témoignage même de l'auteur, fut composé en Afrique tandis que Jean était préfet du Prétoire, par conséquent en 412, 413 ou 422. Un livre intitulé *De hæresibus* donne à Paulin le titre de diacre, défenseur ou procurateur de l'Église de Milan; Mercator dit expressément que celui qui déposa un mémoire contre Célestius s'appelait Paulin, qu'il était diacre de l'évêque de Milan, Ambroise, de sainte mémoire. (H. L.)

2. Le donatisme et l'arianisme venaient de disparaître, lorsque le pélagianisme apparut soudain. Cette hérésie provoquera la réunion de vingt-cinq conciles; il importe donc d'entrer à son sujet dans une exposition théologique ainsi que nous l'avons fait pour les autres hérésies. Sur le personnage de Pélage : W. Ince, dans *Dictionary of christian biography*, t. IV, p. 282-295; J. Launoy, *Opera*, 1731, t. II, part. 2, p. 302-324; [L. Patouillet], *La vie de Pélage contenant l'histoire des ouvrages de saint Jérôme et de saint Augustin contre les pélagiens*, in-12, 1751; Tillemont, *Mém. hist. ecclés.*, in-4, Paris, 1710, t. XIII, p. 561-572, 631-635, 685 sq.; G. J. Vossius, *Historiæ de controversiis quæ Pelagius ejusque reliquiæ moverunt libri VII*, in-4, Lugduni Batavorum, 1618; in-4, Amstelodami 1655; H. Zimmer, *Pelagius in Irland. Texte und Untersuchungen zur patristischen Literatur*, in-8, Berlin, 1901; cf. *Historisch. Jahrb.*, t. XXIII, p. 143-144; J. Turmel, *Pélage et le pélagianisme dans les Églises celtiques*, dans les *Annales de Bretagne*, 1902, t. XVII, p. 309-322. Les principaux textes théologiques sont cités dans Chr. Pesch, *Prælectiones dogmaticæ*, in-8, Friburgi, 1897, t. V, p. 33 sq., et dans J. Turmel, *Le dogme du péché originel dans saint Augustin pendant la controverse pélagienne*, dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, 1902, t. VIII, p. 128-146, 209-230. La préface au tome Xe de l'édition de saint Augustin par les bénédictins comprend une histoire abrégée du pélagianisme; exposé théologique succinct dans J. Schwane, *Histoire des dogmes*, trad. Degert, in-8, Paris, 1903, t. III, p. 144-153. Le pélagianisme, comme un siècle auparavant l'arianisme, est une tentative d'explication rationnelle d'un dogme mystérieux du christianisme. En son fond, le pélagianisme consiste dans la méconnaissance (d'où la négation) des relations surnaturelles de l'homme avec Dieu par la grâce et dans la négation de la grâce sanctifiante entendue au sens orthodoxe. L'homme ne jouira de la vision béatifique qui est sa destinée qu'à la condition de l'avoir *méritée* par une moralité due à ses seules forces naturelles, au point qu'il pourra même acquérir l'impeccabilité. Ainsi s'explique la proposition de Pélage d'après laquelle l'état d'Adam dans le paradis terrestre n'était pas préférable à celui des nouveau-nés. Adam était mortel, sujet à la concupiscence, limité dans ses forces naturelles et morales, ayant le pouvoir de ne pas pécher et de mériter. Son unique avantage sur nous était de n'avoir

Digitized by Google

1) Adam serait mort même s'il n'eut pas péché (*Adam mortalem actum, qui sive peccaret sive non peccaret, moriturus fuisset*).

2) Le péché d'Adam n'a nui qu'à son auteur, et non pas à l'humanité (*quoniam peccatum Adæ ipsum solum læsit, non genus humanum*).

devant lui aucun mauvais exemple. D'après cela on voit que le péché d'Adam ne s'était pas transmis à sa postérité, ou bien n'avait pas les conséquences pernicieuses qu'on lui prêtait en admettant qu'il fut héréditaire. Le péché originel n'existe pas. La malice du péché d'Adam a consisté à ouvrir la voie de la damnation où le mauvais exemple entraînerait un grand nombre d'hommes. De là recrudescence dans le mal d'une génération à la génération suivante. Pélage est d'accord avec Julien d'Eclane pour considérer la transmission héréditaire du péché comme une erreur manichéenne, laquelle contredit la responsabilité individuelle dans l'acte personnel en même temps que la justice et la miséricorde de Dieu qui ne peut nous imputer les défaillances d'autrui. Saint Augustin n'accepte pas l'explication manifestement insuffisante de la tendance générale au péché par l'imitation et il montre son incompatibilité avec l'idée particulière que les pélagiens se faisaient de la liberté. Si la liberté nous place dans un état d'indépendance absolue par une sorte d'équilibre entre l'attrait du bien et l'attrait du mal, on ne peut soutenir que l'imitation toute seule explique la préférence donnée par tous les hommes au mal. Réduit comme le veut Pélage, le péché originel en Adam n'a pas altéré ni modifié l'état moral de l'homme. Concupiscence, mort, maladies, souffrances n'étant pas la rançon du péché originel, ne sont plus des peines, mais des biens. Les forces morales de l'homme n'ont subi aucune atteinte, l'homme est en possession, avec sa seule volonté, d'obtenir l'impeccabilité absolue, les exemples abondent. La volonté garde à l'égard du bien comme du mal l'équilibre. Une conséquence de cette abolition du péché originel dans ses résultats, c'est l'inutilité du baptême qui a pour objet de détruire l'effet de ce péché héréditaire. Cependant le rite et la vertu du baptême tenaient une telle place dans la conscience chrétienne que les pélagiens ne se hasardèrent pas à l'attaquer : ils se contentèrent de lui donner un autre but que la rémission du péché chez les enfants. Ils lui attribuèrent le droit d'expectative donné aux enfants sur le royaume du ciel et la pleine participation aux mérites du Christ. Julien d'Eclane accordait au baptême des enfants le pouvoir de produire une certaine élévation de la grâce dans leur nature humaine, créée bonne. Tandis que le baptême cessait d'être le véhicule de la grâce, la grâce elle-même subissait de son côté une réduction. L'importance de son rôle dans la doctrine chrétienne ne permettait pas d'esquiver une explication, du moins Pélage fournissait cette explication aussi embrouillée que possible. La grâce commençait par perdre son nom pour n'être plus que la volonté libre et le pouvoir de faire le bien. Le vouloir et l'accomplissement de ce bien restaient l'œuvre de l'homme seul. Pour ajouter quelque chose à l'obscurité, il donnait le nom de grâce à la Loi écrite de l'Ancien Testament. Il n'était pas question dans ce système d'une grâce due au Christ, ainsi la rédemption se trouvait inefficace. Le rôle du Christ n'était qu'une sorte de contre-partie du rôle d'Adam: celui-ci avait introduit dans le monde la contagion du mauvais exemple, celui-

Digitized by Google

3) Les enfants nouvellement nés sont dans l'état où était Adam avant sa chute (*quoniam parvuli, qui nascuntur, in eo statu sunt, in quo fuit Adam ante prævaricationem*).

4) Il n'est pas exact que toute l'humanité soit soumise à la mort à

là y était venu jeter la contagion du bon exemple. L'incarnation avait simplement ramené l'équilibre entre la séduction du bien et la séduction du mal. La foi au Christ et sa médiation entre Dieu et l'homme ne modifiaient en aucune façon les conditions du salut de ce qu'elles étaient dans l'état de nature et sous la loi mosaïque et entre la morale naturelle et la morale surnaturelle. Cependant Pélage imagina d'accueillir dans son système une grâce intérieure, mais composée et dosée par lui. Cette grâce n'était rien de plus que la grâce de la rémission des péchés, sorte de bon plaisir divin qui, un beau jour, cessait de compter à l'homme ses péchés ; ce n'était pas la grâce de la justification emportant régénération et renouvellement de l'homme, d'une rénovation de l'âme au moyen d'un principe de vie surnaturelle donnant la force d'observer les commandements divins. Les pélagiens nièrent la nécessité et la gratuité de la grâce actuelle, ou bien ils la réduisirent à un rôle insignifiant. Cependant, au cours de la controverse, il fut impossible aux pélagiens de se maintenir sur ces positions ; ils furent contraints d'admettre : 1° une certaine grâce actuelle intérieure servant à l'illumination de l'intelligence plus qu'à l'affermissement de la volonté ; 2° une grâce actuelle extérieure nécessaire qui pouvait seule sauvegarder le prix de la rédemption. Les pélagiens se trouvaient amenés à prendre parti sur tous les points les plus graves de la théologie sotériologique. Par rapport à la prédestination il ne restait que peu de chose de l'ancienne doctrine. Dieu, ayant prévu de toute éternité les actions libres et les mérites des hommes, a destiné, d'après cette connaissance, les bons à la béatitude et les méchants à la réprobation. De prédestination à la vie future ni même à la grâce, il n'est plus question, mais seulement de prévision des mérites moraux naturels, non des mérites surnaturels. Au sujet de la doctrine des effets du baptême des enfants, effets obtenus en dehors de tout mérite personnel, les pélagiens aboutissaient à concéder une prédestination imméritée.

Pélage et ses disciples se sont ingéniés à mettre la grâce en opposition avec la notion du libre arbitre, *P. L.*, t. XLIV, col. 283 sq. ; t. XLV, col. 1049 sq. En faisant appel à un ordre nouveau d'arguments, ils n'ont pas négligé d'anciens moyens, c'est ainsi qu'ils se sont donnés comme les représentants de la Tradition. Célestius est abondamment fourni de textes de l'Écriture (*P. L.*, t. XLV, col. 301, 303) dont il déduit que la pratique de la vertu n'a rien d'impossible aux forces humaines et que, pour éviter le péché, l'homme n'a nul besoin d'un secours étranger. La controverse ne manque pas, ici comme ailleurs dans les conflits théologiques, d'aboutir souvent à un cliquetis de textes de part et d'autre. Saint Augustin s'empara des textes dont les pélagiens menaient grand bruit et les ramena à la doctrine qu'il défendait, à savoir que nous pouvons observer facilement la loi, mais avec la grâce. En 412, dans le *De peccatorum meritis*, saint Augustin ne se contentait pas de tirer parti de l'Écriture, il invoquait le témoignage des Pères et cherchait dans leurs ouvrages la croyance au péché originel. Toutefois, à cette époque, ses informations

Digitized by Google

cause de la mort et de la chute d'Adam, et il n'est pas plus exact que toute l'humanité ressuscite à cause de la résurrection du Christ (*quoniam neque per mortem vel prævaricationem Adæ omne genus hominum moriatur, nec per resurrectionem Christi omne genus hominum resurget*).

5) La Loi conduit au ciel tout comme l'Évangile (*quoniam lex mittit ad regnum cœlorum quomodo et evangelium*).

6) Avant l'arrivée du Seigneur il y a eu des hommes sans péché (*quoniam et ante adventum Domini fuerunt homines impeccabiles, i. e. sine peccato*) [1].

On interrogea Célestius sur ces propositions et, d'abord, sur la [106] seconde. Aurèle fit lire cette proposition, et Célestius déclara qu'on ne s'accordait pas sur le fait de la transmission de la faute. Il avait entendu des prêtres émettre sur ce point divers avis. Paulin demanda leurs noms. Célestius cita Rufin [2], prêtre de Rome et il ne put ajouter personne, quoique Paulin l'en pressât. Le second fragment conservé par saint Augustin concerne la troisième proposition. Après qu'on en eût donné lecture, Cléestius demanda que Paulin expliquât ces mots : « avant la chute. » Celui-ci posa ce dilemne : ou bien Céles-

patristiques étaient encore très limitées. Mais en 418, dans le *De peccato originali*, et surtout en 420, dans les livres *Ad Bonifacium*, il pouvait appuyer son opinion de textes formels et nombreux. *P. L.*, t. XLIV, 409, 623-626, 632. Ce fut toute autre chose quand Julien d'Éclanc prétendit faire servir les Pères, notamment les Pères grecs et parmi eux saint Jean Chrysostome, à la doctrine pélagienne. Ces phases successives de la polémique ont été présentées avec beaucoup de clarté par J. Turmel, *Histoire de la théologie positive*, in-8, Paris, 1904, p. 96-108, 226-229, qui fait remarquer que « les recherches patristiques entreprises par saint Augustin seront utilisées un jour ; mais, ce jour, elles devront l'attendre pendant plus de mille ans. La croyance au péché originel était si solidement enracinée dans tous les cœurs, que, jusqu'à la Renaissance, on n'éprouva jamais le besoin de l'appuyer sur l'autorité de la Tradition. » (H. L.)

1. Les copistes de Mercator ont dû oublier une septième proposition que cet auteur rapporte en un autre endroit à la charge de Célestius, l'accusant d'avoir enseigné « que les enfants, sans le baptême, peuvent obtenir la vie éternelle. » En effet, le même Mercator nous apprend que « les Pères du concile opposèrent aux propositions de Célestius, sept autres propositions de même forme. » En outre, la sixième proposition comportait un corollaire, lequel fut, au rapport de Paul Orose, condamné par le concile de Carthage, ce qui n'empêcha pas Pélage de le soutenir ouvertement au concile de Jérusalem, à savoir « que l'homme peut être sans péché et garder facilement, s'il le veut, les commandements de Dieu. » (H. L.)

2. Familier de Pammachius. (H. L.)

Digitized by Google

tius niera avoir enseigné cette doctrine, ou bien la rejettera. Célestius n'acceptant pas cet ultimatum, Aurèle entra dans la discussion en qualité de président du concile ; il expliqua les mots en question, et demanda à Célestius s'il croyait que les enfants non baptisés étaient dans l'état où se trouvait Adam avant sa chute, ou bien si la culpabilité, consistant dans la violation du commandement de Dieu, pesait sur eux. Célestius esquiva une réponse directe, mais il répéta que les orthodoxes ne s'entendaient pas sur le *tradux peccati*, objet de libre controverse. Du reste, il croyait personnellement à la nécessité du baptême ; pourquoi s'obstinait-on à le questionner [1] ?

Nous n'en savons pas plus sur les opérations du concile ; Marius Mercator raconte cependant que les évêques réunis avaient demandé à Célestius sa rétractation, il s'y était refusé, on l'avait alors excommunié, et il en avait appelé à Rome [2].

[107] Célestius se rendit alors à Ephèse pour solliciter la prêtrise, et il l'obtint. Pélage, venu en Palestine, y avait rencontré un adversaire dans saint Jérôme et ses erreurs avaient causé scandale. A la même époque saint Augustin envoya à Bethléem son disciple le prêtre

1. Dans le « Libelle sommaire » (Saint Augustin, *Epist.* CLVII, n. 22, *P. L.*, col. 685), Célestius accorde que les enfants eux-mêmes ont besoin de la rédemption et, par conséquent, du baptême ; mais il évite une explication plus formelle de transmission héréditaire du péché d'Adam. C'est probablement à cet écrit de Célestius que le pape Zosime faisait allusion quand il disait qu'un écrit publié par Célestius en Afrique rendait témoignage de sa foi et aurait dû empêcher sa condamnation. (H. L)

2. Dans son *Apologia pro libertate arbitrii*, c. III et IV, imprimée dans la *Biblioth. max. Patrum*, t. IV, p. 448, et dans Mansi, *op. cit.*, t. IV, col. 307 ; Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 1207 ; en allemand et avec des notes dans Fuchs, *Bibliothek der Kirchenvers.*, t. III, p. 320 sq. — 30 juillet 415. Labbe, *Concilia*, t. II, col. 1525-1529 ; Coleti, *Concilia*, t. III, col. 363. Les prêtres de l'Église de Jérusalem paraissent s'être employés activement pour obtenir la réunion de ce concile qui s'ouvrit quarante-sept jours avant la fête dite des « Encenies » (29 ou 30 juillet). Jean de Jérusalem était le seul évêque présent, tous les autres membres étaient prêtres et parmi eux Paul Orose, Avit, Vital, Passerius. On comptait un interprète dont le nom n'est pas connu et qui faisait partie de l'opposition. En outre, il se trouvait là un certain Dominus, général retraité qui savait le grec et le latin et servait d'interprète ainsi que le prêtre Passerius. Paul Orose cédant aux instances des prêtres de Jérusalem, vint au concile et y prit séance. On voit que ces prêtres devaient avoir peu d'expérience de semblables assemblées puisqu'ils oublièrent de désigner un secrétaire chargé de rédiger les procès-verbaux des sessions. Dès l'ouverture du concile on pressa Orose de rapporter ce qui s'était passé en Afrique au sujet de Pélage et Célestius. (H. L.)

Digitized by Google

espagnol Paul Orose, pour signaler à saint Jérôme et à d'autres le venin du pélagianisme. Cette démarche donna lieu à un concile diocésain tenu au mois de juin 415, à Jérusalem, sous la présidence de Jean, évêque de cette ville [3]. Nous avons sur ce concile une notice de Paul Orose qui, dès l'ouverture du concile, lut un mémoire sur ce qui s'était passé en Afrique au sujet de Célestius. Il renvoya au livre *De natura et gratia* que saint Augustin venait d'écrire contre les pélagiens et lut une lettre du même Augustin à Hilaire touchant les sentiments pélagiens en Sicile. Sur l'ordre de Jean de Jérusalem, Pélage comparut devant le concile. A peine entré, les prêtres lui demandèrent s'il professait réellement la doctrine combattue par Augustin. Il répondit : « Eh ! que m'importe à moi cet Augustin ? » Ce ton insolent vis-à-vis d'un homme tenu en si grande estime irrita tellement les prêtres qu'ils crièrent : « Que Pélage soit exclu non-seulement de cette assemblée, mais de l'Église toute entière ! » L'évêque Jean le fit cependant asseoir, quoiqu'il ne fût que laïque, et dit : « Je suis Augustin, » signifiant par là qu'il représentait la personne d'Augustin. Paul Orose remarque qu'il faisait cela afin de pouvoir pardonner à Pélage son impertinence à l'égard d'Augustin, mais l'évêque Jean dut entendre alors le trait malicieux d'Orose : « Si tu es Augustin, suis donc la doctrine d'Augustin. » Jean demanda que l'on produisît les plaintes formulées contre Pélage, et Orose dit : « Pélage m'a soutenu à moi-même que l'homme pouvait, s'il le voulait, être sans péché et garder facilement les commande-

2. Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. iv, col. 293. Les actes du concile établissent clairement que Célestius fut entendu plusieurs fois (Saint Augustin, *Epist.* clvii, n. 22 ; *Retractationes*, l. III, c. xxliii), qu'il avoua et fut convaincu et séparé de la communion à cause de son obstination. L'appel de Célestius au Siège apostolique est constaté par la parole de Zosime qui fait mention « de cet ancien appel » et par les témoignages de Paulin, de Marius Mercator et de Facundus d'Hermiane. Les partisans de Célestius à Carthage furent atterrés par cette condamnation. S. Augustin, *Epist.*, clvii, n. 22. En 416, les Pères de Carthage affirmeront que le jugement rendu en 412 a supprimé l'hérésie pélagienne. Ce jugement fameux, ils le disaient rendu « depuis moins de cinq ans » contre Célestius, par conséquent en 412. Saint Augustin place aussi cette affaire après la conférence avec les donatistes, ou au moins il laisse clairement entendre que la conférence était commencée avant que fut rendue la décision contre Célestius. Faustus a eu entre les mains un écrit relatif à l'hérésie pélagienne et dans lequel il est dit que les pélagiens furent retranchés de l'Église au temps de Théophile d'Alexandrie et d'Innocent de Rome, il faut probablement lire Théodore d'Antioche à la place de Théophile d'Alexandrie qui mourut en 412 avant la célébration des conciles contre les pélagiens. (H. L.)

Digitized by Google

[108] ments de Dieu. » Pélage en convint et Orose reprit : « Cette doctrine a été condamnée par le concile de Carthage, par Augustin et par Jérôme. » L'évêque Jean interrompit la discussion en demandant que Paul Orose et ses tenants se déclarassent formellement accusateurs de Pélage et évoquassent la cause devant sa juridiction ; ce fut en vain [1]. L'évêque Jean ne put pas non plus amener Orose à accepter que Dieu avait fait mauvaise la nature de l'homme. A de nouvelles questions faites par Jean, Pélage déclara qu'il ne croyait pas l'homme capable, par sa propre nature, d'échapper à toute faute, mais que celui qui y pouvait parvenir avait la force d'être complètement impeccable. Sans le secours divin, il était impossible d'être sans péché. Paul Orose le croyait aussi ; mais comme il ne parlait que latin, et comme Jean ne parlait que grec, ils ne pouvaient s'entendre qu'au moyen d'un interprète, ce qui donna lieu à beaucoup

1. Tous les efforts de Jean afin d'amener ses prêtres à intenter une accusation devant sa juridiction échouèrent. Il allégua diverses raisons où se reconnaissaient les emprunts faits à Origène. Ces tentatives se prolongèrent assez longtemps. Jean essaya ensuite d'attirer Orose. Ce même évêque siégea au concile de Diospolis et fut prié de dire ce qui s'était passé devant lui dans l'assemblée de Jérusalem. Il rapporta entre autres choses que Pélage avait été vivement accusé d'hérésie pour avoir prétendu que l'homme peut, s'il le veut, être sans péché. Mais, ajouta-t-il, l'ayant interrogé à ce sujet, il nous répondit : « Je n'ai pas prétendu que la nature de l'homme a reçu l'impeccabilité, j'ai dit seulement que celui qui voudrait travailler à son salut, s'efforcer avec soin de ne pas pécher et de suivre les commandements de Dieu, avait reçu ce pouvoir du Créateur. » Alors, continua Jean, quelques-uns murmurèrent et dirent que Pélage prétendait que, sans la grâce de Dieu, l'homme pouvait devenir parfait, c'est-à-dire être sans péché. Blâmant moi-même, poursuit-il, ce qu'avait avancé Pélage, j'ai cité l'apôtre saint Paul qui, travaillant beaucoup, non selon sa puissance, mais selon la grâce de Dieu, écrit : « J'ai travaillé plus qu'eux tous, non pas moi, mais la grâce de Dieu avec moi, » et le reste. J'ai cité plusieurs passages semblables tirés des Écritures. Comme les assistants montraient par leurs murmures que le discours de Jean leur avait déplu, Pélage prit la parole : « Je le crois ainsi, dit-il : Que celui-là soit anathème qui prétend que l'homme peut atteindre la perfection de toutes les vertus, sans le secours de Dieu. » Paul Orose lui-même reconnaît que Pélage avait dit « que l'homme pouvait être sans péché, mais non sans le secours de Dieu. » L'évêque aurait ajouté : « S'il avait dit que l'homme peut être tel sans le secours de Dieu, la doctrine serait perverse et condamnable. » Jean ayant ensuite demandé si l'on reprochait autre chose à Pélage, ou si on niait la nécessité du secours de Dieu, Orose répondit sur le champ : « Anathème à qui nie le besoin de l'aide de Dieu. Certes, je suis loin de le nier, moi qui combats l'erreur contraire des hérétiques. » (H. L.)

Digitized by Google

de malentendus [1]. Orose ayant remarqué la mauvaise volonté de Jean, demanda que, puisque Pélage était latin ainsi que ses adversaires, on laissât aux Latins le soin de décider sur cette hérésie. Quelques membres du concile appuyèrent cette proposition, et Jean conclut que l'on enverrait au pape Innocent des lettres et des députés, avec l'assurance que sa décision serait reçue partout. Tous en tombèrent d'accord et l'assemblée se sépara en paix.

Quelques mois plus tard, en décembre 415, le pélagianisme amena la réunion d'un second concile de quatorze évêques à Diospolis ou Lydda, en Palestine [2] ; parmi ces évêques on nomme Euloge de Césarée, que l'on appelait un second Jean de Jérusalem [3].

Jean présidait le concile en sa qualité de métropolitain. On distinguait encore Ammonien, Porphyre, Eutone, un second Porphyre, Fidus, Zozime, Zoboëd, Nymphide, Chromace, Jovin, Éleuthère et Clément. Le principal défenseur de Pélage fut le diacre Anianus.

La dénonciation de deux évêques privés de leurs sièges, Héros d'Arles et Lazare d'Aix, amena la réunion de ce concile [4]. Les deux évê- [109]
ques arrivèrent en Palestine, et, de concert avec Jérôme, envoyèrent à Euloge, évêque de Césarée [5], un mémoire dans lequel étaient exposées toute une série d'erreurs, entre autres des écrits de Pélage

1. L'interprète changeait le sens des paroles d'Orose, tronquait ses réponses, les dénaturait ou les supprimait à peu près complètement. Orose se plaint encore plus de son ignorance que de sa mauvaise foi. (H. L.)

2. Baronius, *Annales*, ad ann. 415, n. 19-24 ; Pagi, *Critica*, n. 7-15 ; *Conc. regia*, t. IV, col. 352 ; Labbe, *Concilia*, t. II, col. 1529-1533 ; Hardouin, *Coll. concil.*, t. I, col. 1209 ; Coleti, *Concilia*, t. III, col. 367 ; Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. IV, col. 311. (H. L.)

3. S. Augustin, *Contra Julianum*, l. I, c. V, n. 19, *P. L.*, t. XLIV, col. 652.

4. Le pape Zozime les dépeint d'une manière défavorable, dans Baronius, ad annum 417, n. 25 sq. ; mais comme ce pape paraît s'être, au commencement, laissé induire en erreur par les pélagiens, Tillemont a entrepris la défense de ces deux évêques. Tillemont, *Mém. hist. ecclés.*, t. XIII, p. 677, éd. Venise. [Le motif de la présence de Héros et Lazare en Palestine, vers l'automne de 415, n'est pas connu. Saint Augustin nous dit qu'ils avaient été scandalisés par la doctrine de Pélage. Ils composèrent un abrégé des erreurs de Pélage, n'ayant pas eu le temps, disaient-ils, de transcrire en entier les citations, ils y ajoutèrent les erreurs de Célestius et celles qu'Hilaire avait envoyées de Sicile à saint Augustin. (H. L.)]

5. Cet Euloge est toujours nommé par saint Augustin le premier des treize évêques présents au concile de Diospolis, sans en excepter Jean de Jérusalem ; ce qui donne lieu de supposer qu'il était évêque de Césarée et métropolitain de la province.


Digitized by Google

et de Célestius. Au jour fixé, les deux évêques se trouvèrent malades et ne purent paraître au concile [1], d'autre part, Paul Orose, insulté à outrance et poursuivi par l'évêque Jean, était déjà parti [2]. Pélage se trouva donc seul au rendez-vous et n'y rencontra pas ses principaux adversaires [3]. Pour se montrer sous le jour le plus favorable, il lut plusieurs lettres amicales à lui adressées par des évêques distingués ; par exemple une lettre de saint Augustin (*Epist.*, CXLVI), dans laquelle celui-ci accusait réception d'une lettre de Pélage en termes brefs, mais pleins d'urbanité [4]. Par contre, on ne lut pas *in extenso* le mémoire des évêques Héros et Lazare, mais, comme les évêques réunis ne comprenaient pas le latin, un interprète traduisit en grec les principaux chefs d'accusation [5]. Cette difficulté de s'expliquer directement empêcha que l'affaire fût examinée à fond; elle servait d'autant mieux la cause de Pélage, que celui-ci comprenait très bien le grec et, conversant en cette langue avec les évêques orientaux, pouvait résoudre leurs objections [6].

1. S. Augustin, *De gestis Pelagii*, c. I. [La date du concile coïncide avec celle de la découverte des reliques du diacre saint Étienne qui eut lieu dans la ville de Diospolis le 20 décembre de l'année 415. L'évêque en fut averti pendant la tenue du concile. Il se trouvait encore à Jérusalem le 18 décembre et le 25 ou 26 (car les manuscrits ne sont pas d'accord) il transférait les reliques de Diospolis à Jérusalem. L'écart pour le concile va donc entre le 20-24 décembre, et plus probablement le 20. On lit dans l'histoire de la translation que Jean prit avec lui Eutone de Sébaste et Éleuthérius de Jéricho. Fidus était évêque de Joppé ; Jovin paraît être celui qui fut promu, en 420, au siège d'Ascalon, Zoboëd pourrait être l'évêque de Teropolis, successeur de Turbon et dont parle Sozomène. (H. L.)]

2. Cf. son *Apologia*, dans Mansi, *op. cit.*, col. 310.

3. Cet ensemble de circonstances semble résulter d'un accord secret; on est surpris de constater que saint Augustin n'en fait pas mention. (H. L.)

4. Cf. S. Augustin, *De gestis Pelagii*, c. XXV et c. XXI, et Dom Ceillier, *Hist. génér. aut. ecclés.*, t. XII, p. 715.

5. Jean de Jérusalem montra pendant le concile une partialité révoltante ; son discours a été conservé en partie par saint Augustin ; il y soutient que Pélage admet la grâce de Jésus-Christ et se répand en invectives contre Héros et Lazare. (H. L.)

6. Les renseignements sur ce concile sont épars dans saint Augustin ; nous citerons toujours, dans les passages qui vont suivre, l'endroit précis d'où ces détails seront tirés. Ils ont été réunis dans Mansi, *op. cit.*, t. IV, col. 315 sq. et dans Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 1209 ; en allemand, dans Fuchs, *Bibliothek der Kirchenvers.*, t. III, p. 328-337. Mansi, *op. cit.*, col. 311 sq., suivant en cela l'exemple donné par ceux qui ont fait les premières collections des conciles, a donné un exposé des principes ariens dont ce synode a eu à s'occuper,

Digitized by Google

Le premier chef d'accusation portait que : « Nul ne peut être sans péché, s'il ne possède la connaissance de la loi. » Le concile demanda à Pélage : « As-tu enseigné cela ? » Il dit : « Oui, mais dans un autre sens que l'entendent mes adversaires, c'est-à-dire, dans ce sens, que la connaissance de la loi est pour l'homme un secours afin de ne pas pécher. » Le concile déclara que ce sentiment était celui de l'Église [1]. [110]

Le concile fit lire un autre principe de Pélage extrait du même mémoire ; il était ainsi conçu : « Chacun est régi par sa propre volonté. » Et Pélage expliqua encore ces mots d'une manière satisfaisante [2]. Le troisième principe : « Au jour du jugement tous les pécheurs tomberont dans le feu éternel, » parut jusqu'à un certain point en contradiction avec ce principe du pardon accordé aux pécheurs à cause du Christ ; mais Pélage en appela à un passage de saint Matthieu (xxv, 46), accusa d'origénisme quiconque enseignait autrement, et obtint de nouveau l'approbation du concile [3].

On passa à la quatrième proposition : « Le mal ne vient pas même en pensée (au juste). » Pélage expliqua que cette proposition voulait seulement dire ceci : « Le chrétien doit s'efforcer de ne pas même penser à mal, » et ceci eut de nouveau l'approbation du concile [4]. Pélage expliqua encore deux autres propositions extraites de ses livres : « Le royaume du ciel a été prédit dans l'Ancien Testament ; » et, « L'homme peut, s'il le veut, être tout à fait exempt de péché [5]. » Il le fit à la satisfaction de tous. Pélage passa ensuite à deux accusations d'une autre nature ; par une flatterie outrée il avait écrit à une veuve, qu'elle était sans péché, et il avait dit avoir lui-même les mains complètement pures. Pélage déclara que ces accusations n'avaient même pas le mérite de la vraisemblance, et le concile exprima tout son mécontentement contre les accusateurs [6].

On fit valoir que déjà au concile de Carthage, en 411, on avait donné ce qui suit pour la doctrine de Célestius : « Adam avait été créé

il les a pris dans saint Augustin, *Epistol.*, CLXXXVI (al. CVI) et ailleurs. Son exposé n'a pas grande valeur.

1. Nous tenons ce détail de saint Augustin, *De gestis Pelagii*, c. I, dans Mansi, *op. cit.*, t. IV, col. 316, et Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 2009.

2. S. Augustin, *op. cit.*, c. III.

3. S. Augustin, *op. cit.*, c. III, n. 9 sq.

4. S. Augustin, *op. cit.*, c. IV, et c. V.

5. S. Augustin, *op. cit.*, c. V et 6 ; Mansi, *op. cit.*, col. 317.

6. S. Augustin, *op. cit.*, c. VI et *De peccato originali*, lib. II, c. XI, dans Misan, *loc. cit.*, et Hardouin, *op. cit.*, col. 2010.

Digitized by Google

mortel, et eût-il ou n'eût-il pas péché, il serait mort également. Le péché d'Adam ne fut nuisible qu'à son auteur et non à toute l'humanité ; la loi conduit donc au royaume de Dieu tout comme l'Évangile. Avant l'apparition du Christ, il y avait eu des hommes complètement exempts de péché ; les nouveau-nés sont dans l'état où se trouvait Adam avant sa chute ; ni la mort d'Adam ni
[111] son péché n'ont causé la mort de tous les hommes, de même que la résurrection du Christ n'est pas la cause de la résurrection universelle. »

Dans sa réponse à Hilaire, saint Augustin réfutait les disciples siciliens de Célestius et relevait ces propositions erronées : « L'homme peut, s'il le veut, vivre sans péché ; les enfants, même non baptisés, peuvent avoir part au royaume de Dieu, et les riches ne peuvent y entrer, s'ils ne renoncent à tout. » Pélage répondit que l'homme pouvait être sans péché. Ainsi qu'il l'avait dit, il y avait eu, même avant la naissance du Christ, des hommes exempts de tout péché ; quant aux autres phrases, elles n'étaient pas de lui; il n'avait pas à y répondre. Cependant, pour donner toute satisfaction au concile, il condamnait ces phrases ; sa déclaration satisfit complètement l'assemblée [1].

On lui attribuait encore cette proposition : « Même sur la terre l'Église est sans taches et sans rides. » Pélage répondit : « Oui, elle a été délivrée de toute tache et de toute ride par le baptême, et le Seigneur voulait qu'elle restât ainsi. » Le concile approuva [2].

On cita ensuite cette phrase du livre de Célestius : « Nous faisons plus qu'il n'est prescrit dans la loi et dans l'Évangile. » Pélage répondit qu'il songeait au célibat, qui était observé et n'était pas commandé ; le concile dit : « L'Église aussi enseigne cela [3]. » Autre phrase de Célestius : « La grâce divine n'est pas accordée pour les actions en particulier, elle consiste en une volonté libre et dans le don de la loi et de la doctrine ; » en outre, « la grâce de Dieu nous est distribuée d'après nos mérites, et Dieu serait injuste s'il se donnait aux pécheurs ; aussi notre dignité ou notre indignité dépendent-elles de nous, car, si tout ce que nous faisons ne se faisait que par la grâce de Dieu, ce n'est pas nous qui

1. S. Augustin, *De peccato originali*, lib. II, c. xi ; *De gestis Pelagii*, c. xi, dans Mansi, *op. cit.*, col. 318 ; Hardouin, *op. cit.*, col. 2011.

2. S. Augustin, *De gestis Pelagii*, c. xii. *P. L.*, t. xliv, col. 336, Mansi, *op. cit.*, col 318 ; Hardouin, *loc. cit.*

3. S. Augustin, *op. cit.*, c. xiii, *P. L.*, t. xliv, col. 337.

Digitized by Google

serions coupables, mais ce serait la grâce de Dieu qui serait vaincue lorsque nous tomberions dans le péché ; la culpabilité de nos fautes retomberait donc sur Dieu, qui n'a pas pu, ou qui n'a pas voulu nous préserver du péché. » Pélage ne convint pas que ces phrases fussent de Célestius, il se contenta de les condamner pour son propre compte. Sur cette autre proposition de Célestius : « Chacun peut posséder toutes les vertus et toutes les grâces, » Pélage donna l'explication suivante : « Dieu donne à celui qui en est digne toutes les grâces, ainsi qu'il l'a fait pour l'apôtre saint Paul. » Et le concile dit encore : « Cela aussi est conforme à l'en- [112]
seignement de l'Église [1]. »

Jean de Jérusalem, raconte que, plusieurs évêques blâmant l'assertion de Pélage, d'après laquelle le secours divin n'était pas nécessaire, lui, Jean, déclara que cela lui paraissait en contradiction avec la doctrine de Paul, disant : « J'ai travaillé plus que les autres ; cependant, non pas moi, mais la grâce de Dieu avec moi. » (*I Cor.*, xv, 10). Pélage aurait répondu : « Telle est ma foi ; et anathème à celui qui dit, que l'on peut, sans le secours divin, progresser dans toutes les vertus. » Augustin, à qui nous devons ce détail [2], ajoute que Jean n'a pas été un fidèle rapporteur, car Pélage n'avait pas dit : « Telle est ma foi. »

Les propositions suivantes furent encore extraites du livre de Célestius : « Nul ne peut être appelé enfant de Dieu, s'il n'est sans péché ; par conséquent Paul ne peut être appelé enfant de Dieu, car c'est ce qui résulte de ses propres paroles (*Philem.*, III, 12) ; — l'ignorance et l'oubli ne sont pas des fautes ; l'homme est libre de faire ou de ne pas faire certaines choses ; — si l'assistance de Dieu est nécessaires, il n'y a plus de volonté ; — si l'homme parvient à vaincre le mal, le mérite n'en est qu'à lui ; — nous sommes participants de la nature divine, si donc l'âme ne pouvait être sans péché, Dieu ne pourrait pas non plus être sans péché, car l'âme est une portion de Dieu (*pars ejus*) ; — ceux qui font pénitence reçoivent leur pardon, non par grâce, mais d'après leurs mérites. » Pélage condamna ces principes, comme n'étant pas siens, et anathématisa tous ceux qui s'opposaient à la doctrine de l'Église catholique. Là dessus le concile le déclara digne de la communion ecclésiastique [3]. Rien d'étonnant

1. S. Augustin, *De gestis Pelagii*, c. XIV, *P. L.*, t. XLIV, col. 337.
2. *De gestis Pelagii*, c. XIV, n. 37, et c. XV, n. 38, *P. L.*, t. XLIV, col. 342.
3. S. Augustin, *De gestis Pelagii*, c. XVIII-XX, Mansi, *op. cit.*, t. IV, col. 320 ; Hardouin, *op. cit.*, col. 1212.

Digitized by Google

que, dans une lettre à saint Augustin, saint Jérôme ait donné à ce
[113] concile l'épithète de *miserabile* [1]. Le Père Daniel, S. J., a écrit sur ce concile, une dissertation particulière : *Histoire du concile de Diospolis* ; elle se trouve au t. I, de ses œuvres, p. 635. Les historiens du pélagianisme, Noris, Vossius, Garnier, etc., ont aussi parlé de ce concile.

Héros et Lazare firent connaître, par l'intermédiaire de Paul Orose, le résultat de ce malheureux concile de Diospolis aux évêques de l'Afrique proconsulaire [2], tandis que ces évêques étaient réunis en concile à Carthage, en 416 [3], sous la présidence d'Aurèle. Ils confirmèrent les décisions portées contre Célestius cinq ans auparavant, dans le concile de l'année 411, et envoyèrent au pape Innocent Ier une lettre synodale très détaillée, pour lui faire connaître ce qui s'était passé. C'est le seul document que nous ayons de ce concile ; il a été imprimé dans les lettres de saint Augustin (*Epist.*, CLXXX), de même que dans les collections des conciles [4]. Nous

1. S. Jérôme, *Epist.* CXLII, *P. L.*, t. XXII, col. 1180. Saint Jérôme ne voyait dans cette assemblée que le scandale donné à plusieurs de ceux qui, incapables de pénétrer au fond des choses, s'arrêteraient à cette seule considération que Pélage, accusé d'hérésie, avait été reçu à la communion des évêques d'Orient. Pélage ne manqua pas d'exploiter en faveur de sa doctrine un tel avantage, il se vantait d'avoir entraîné l'adhésion de quatorze évêques tandis qu'il couvrait de confusion ses contradicteurs. Saint Augustin, moins rigoureux, qualifie les Pères de Diospolis de « juges pieux et catholiques qui n'auraient jamais déclaré l'innocence de Pélage si celui-ci n'eût lui-même condamné ses erreurs. » Aussi il affirme que si, en apparence, l'hérésiarque est absous, cependant tous les dogmes que propageait l'hérésie sont condamnés. Dans son livre contre Julien d'Éclane, il cite ces quatorze évêques comme des témoins de la doctrine catholique. Le pélagianisme, dit-il, fut dans cette circonstance blessé par la propre langue de Pélage, il tomba absolument lorsque cet hérésiarque craignant d'être condamné, anathématisa lui-même ses erreurs. Ce fut en trompant, dit-il, que Pélage vola son absolution, ou plutôt il ne fut point absous, mais bien la doctrine qu'il professait de bouche. Le pape Innocent déclara qu'il ne pouvait ni accuser ni approuver le jugement du concile. Saint Prosper en parle comme saint Augustin ; il reconnaît cependant que l'indulgence témoignée à Pélage paraît avoir quelque peu dépassé les justes limites. (H. L.)

2. Probablement au mois de juin.

3. Voyez la lettre synodale, dont nous allons bientôt parler, de ce synode de Carthage.

4. Mansi, *op. cit.*, t. IV, col. 321 sq. ; Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 1013 ; Ballerini, dans S. Leonis, *Opera*, t. III, p. 128 sq. ; en allemand, dans Fuchs, *Bibliothek der Kirchenvers.*, t. III, p. 338 sq. ; Labbe, *Concilia*, t. II, col. 1533-1536, 1283-1287 ; Coleti, *Concilia*, t. III, col. 375. Dès que les évêques présents eurent entendu les lettres de Héros et de Lazare, ils firent relire les actes du

Digitized by Google

voyons par là que plus de soixante-huit évêques, dont les noms sont cités [1], assistèrent au concile; ils appartenaient tous à l'Afrique proconsulaire, c'est pourquoi saint Augustin n'en fit pas partie, car Hippo-Regius appartenait à la Numidie.

Les évêques de la Numidie imitèrent ceux de l'Afrique proconsulaire, et s'assemblèrent à Milève, en 416, sous la présidence de Sylvain (*primæ sedis episcopus*). Nous ne possédons également de ce concile que la lettre synodale écrite au pape Innocent [2], d'après laquelle soixante-et-un évêques, au nombre desquels se trouvait saint Augustin, y auraient pris part. Dans cette lettre synodale,

concile de 411 et résolurent de prononcer une nouvelle condamnation contre Célestius dont l'ordination subreptice reçue à Éphèse ne taisait plus guère de doute. Avec Célestius on anathématisa Pélage, espérant par cette sévérité prévenir le danger de prosélytisme qui pourrait naître d'une indulgence intempestive. On rencontrait alors presque partout en Afrique de ces esprits opiniâtres qui combattaient la grâce, séduisaient les faibles et les ignorants et fatiguaient de leurs disputes les hommes doctes. Pour donner plus de gravité encore à la condamnation, le concile portait l'affaire devant le pape Innocent. En effet, le bruit courait que le pape avait approuvé les raisons du concile de Diospolis pour innocenter Pélage. Possidius, *Vita Augustini*, c. XVIII, témoigne de cette anxiété qui étreignait les églises d'Afrique. Le concile envoya à Innocent Ier la lettre de Héros et de Lazare avec les actes du concile de 411, de plus, une lettre particulière signée par tous les évêques présents et qui se terminait ainsi : « Quand même Pélage et Célestius seraient corrigés, quand même ils diraient que telle n'a jamais été leur opinion et renieraient tous les écrits qu'on leur impute, sans qu'on pût leur prouver avec évidence qu'ils ont menti ; cependant soit anathème tout homme enseignant et soutenant que la nature humaine se suffit à elle-même, pour éviter le péché et accomplir les commandements de Dieu, et tout homme se déclarant ennemi de la grâce de Dieu, à laquelle les prières des saints ont rendu un si éclatant témoignage, soit également anathème celui qui nie que les enfants sont délivrés de la perdition par le baptême de Jésus-Christ ou soutient que sans ce baptême ils obtiennent la vie éternelle. » (H. L.)]

1. Un certain nombre d'entre ces évêques avaient dû assister à la conférence de 411, on pourrait donc, sans trop de chances d'erreurs, identifier les sièges épiscopaux de la plupart d'entre eux. Les plus célèbres prélats présents étaient Aurèle de Carthage, Vincent de Culusa (?), Théase de Membrès. (H. L.)

2. La collection l'*Hispana* attribue vingt-sept canons à ce synode, mais ils appartiennent tous à d'autres conciles. Ils ont été imprimés dans Mansi, *op. cit.*, t. IV, col. 326 sq. ; Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 1217 sq. ; en allemand, dans Fuchs, *op. cit.*, p. 346 sq. ; Schelstraate, *Antiq. Eccles. african.*, dissert. III ; Noris, *Histor. Pelagii*, lib. I, c. X, et Hardouin et Mansi dans leurs notes, ont prouvé que ces canons avaient une autre provenance. [Les plus remarquables parmi les signataires de cette lettre sont, avec saint Augustin, Sylvain de Zumma, primat, Aurèle de Macomades, Alype de Thagaste, Sévère de Milève, Fortunat de Cir-

Digitized by Google

ils demandaient au pape : « puisque Dieu l'avait honoré d'une si haute dignité et l'avait fait asseoir sur le Siège apostolique, de montrer sa fidélité dans le grand danger que courait l'Église, et de
[114] s'opposer à l'expansion des erreurs des pélagiens. » Ils prouvaient que la doctrine pélagienne était en contradiction avec plusieurs textes de la sainte Écriture et en particulier avec le *Pater*, puisque cette prière contenait ces mots : *Pardonne-nous nos offenses et ne nous induis pas en tentation* [1].

Quelque temps après, cinq évêques africains, parmi lesquels saint Augustin, s'adressèrent encore au pape Innocent au sujet du pélagianisme [2]. Le pape répondit, au commencement de l'année 417,

ta, Possidius de Calama. Baronius attribue au concile de Milève, huit ou neuf canons contre les pélagiens. Mais ces canons ne furent arrêtés qu'en 418, dans un concile de Carthage. Baronius a été induit en erreur pour n'avoir pas démêlé la confusion qui existe dans les actes du concile de Milève d'après l'*Hispana*. Le début de ces actes se rapporte au premier concile de Milève, en 402, c'est-à-dire longtemps avant l'apparition du pélagianisme en Afrique. Ce qui suit provient de diverses autres assemblées, dans la collection des conciles d'Afrique à l'exception cependant du canon 23e qui ne se rencontre nulle part ailleurs. — 27 août 416, Baronius, *Annales,* ad ann. 416, n. 1-3, 10-14 ; Pagi, *Critica*, n. 3-9, 13 ; *Conc. regia*, t. IV, col. 362 ; Labbe, *Concilia*, t. II, col. 1537-1564 ; 1287-1289 ; Coleti, *Concilia*, t. III, col. 381. (H. L.)]

1. Cette lettre a été imprimée dans Mansi, *op. cit.*, t. IV, col. 334 sq. ; Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 1221 sq. ; Ballerini, dans S. Leonis, *Opera*, t. III, p. 141 sq. ; en allemand, dans Fuchs, *op. cit.*, 346 sq.

2. Leurs lettres se trouvent dans Mansi, *op. cit.*, t. IV, col. 337 sq. ; Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 1203 ; Ballerini, *op. cit.*, p. 149 ; Fuchs, *op. cit.*, p. 351 sq. [Ces cinq évêques étaient Aurèle, Alype, Augustin, Évode et Possidius. Ils s'adressaient au pape comme à un ami particulier et lui exposaient comment Pélage avait pu être absous par les Orientaux, ce dont ils doutaient encore, faute d'avoir eu jusque là sous les yeux les actes du concile de Diospolis. Ils conjuraient le pape de porter un remède aussi grand que le mal parce qu'il y avait, même à Rome, des partisans de Pélage. « Lorsque ces derniers, disent les cinq évêques, sauront que ce livre qu'ils croient ou qu'ils savent être de lui a été anathématisé et condamné non seulement par lui-même, mais encore par l'autorité des évêques catholiques et surtout par celle de Votre Sainteté qui est sans doute pour lui d'un grand poids, ils n'oseront plus troubler les cœurs simples et fidèles en parlant contre la grâce de Dieu révélée au monde par la passion et la résurrection de Notre-Seigneur Jésus-Christ. » Ils ajoutaient qu'il fallait mander à Rome Pélage, s'informer avec un soin extrême s'il reconnaissait la grâce du Christ, ou du moins traiter par lettre cette affaire avec lui, afin que désormais, absous sans aucun scandale de l'Église et sans aucune de ces subtilités ambiguës, il pût devenir par sa conversion un sujet de joie pour les fidèles. Ils envoyaient également à Innocent le livre que Timase

Digitized by Google

au concile de Carthage, au concile de Milève et aux cinq évêques, et ses trois lettres sont arrivées jusqu'à nous [1]. Le pape approuvait complètement le jugement porté par les évêques de Carthage touchant Célestius et Pélage, il louait les Africains de leur perspicacité, confirmait l'excommunication portée contre Pélage et Célestius, menaçait de la même peine leurs partisans, et relevait dans le livre

et Jacques avaient remis à saint Augustin ainsi que la réfutation qu'en avait faite ce dernier, afin que le pape pût mieux les examiner. Ils lui adressaient en outre une lettre de saint Augustin à Pélage, dans laquelle le docteur répondait à l'apologie que l'hérésiarque lui avait envoyée après le concile de Diospolis. Ils priaient Innocent de faire remettre cette lettre à Pélage, persuadés que le respect dû à la dignité pontificale engagerait ce dernier à la lire. Ils disent cependant qu'ils n'ont pas voulu se prononcer sur le point de savoir si la perfection consommée peut avoir lieu dans la vie présente ou seulement dans l'autre, bien que toutefois il soit absolument certain que, n'importe où qu'on atteigne cette perfection, on ne peut l'acquérir sans un bienfait de la grâce de Dieu. Au même temps doit se rapporter la lettre de saint Augustin à Jean de Jérusalem, *Epist.* CLXXIX, *P. L.*, t. XXXIII, col. 774. A cette date, Augustin n'avait pas encore lu les actes du concile de Diospolis et il prie Jean de les lui envoyer, lui disant que par cet envoi il fera plaisir non seulement à lui Augustin, mais à plusieurs évêques qui désireraient en prendre connaissance. Ces actes lui furent enfin remis, par qui, on l'ignore. Quoiqu'il en soit, vers la fin de l'année 416 ou au commencement de 417, ils étaient entre ses mains. Nous avons dit par quel biais il les envisagea afin de les faire concourir à sa stratégie contre le pélagianisme. Il écrivit en forme de commentaire des « Actes de Palestine » un livre auquel il donna pour titre : *De gestis Pelagii*. L'ouvrage était dédié à Aurèle de Carthage. On y discute point par point les erreurs de Pélage et ses réponses devant le concile de Diospolis, ensuite on examine la sincérité de sa conversion et le degré de créance qu'on peut lui accorder. Enfin, on prouve que si Pélage fut absous par le concile, la doctrine hérétique qui avait provoqué sa comparution fut indubitablement condamnée (H. L.)]

1. Dans Mansi, *op. cit.* t. III, col. 1071 sq., 1075 sq., 1078 ; Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 1025, 1028 et 1030 ; Ballerini, *op. cit.*, p. 134, 144 et 149. [Ces trois lettres sont datées du 27 janvier 417. Un certain évêque Jules, qui avait porté à Rome les pièces synodales des conciles de Carthage et de Milève, en 416, rapporta ces lettres. On pense qu'Innocent ne les écrivit qu'après avoir assemblé un synode, car c'était alors l'usage à Rome de n'écrire sur des matières de cette importance qu'après avoir assemblé le clergé de la ville, les évêques du voisinage et les évêques de passage dans la cité. Dans ces lettres, Innocent fait l'éloge de la science, du zèle et de la vigilance des évêques d'Afrique dont la sollicitude ne s'arrêtait pas à leurs seules Églises. Il parle des deux récents conciles, de la Proconsulaire et de la Numidie, en termes très honorables surtout parce qu'ils avaient consulté le Siège apostolique dont il relève la dignité et l'autorité. (H. L.)].

Digitized by Google

de Pélage quantité de blasphèmes et de propositions condamnables [1].

Le successeur d'Innocent, le pape Zosime, tint un autre langage. Dès son élévation au pontificat, en 417, il avait été induit en erreur par la profession de foi équivoque de Pélage et de Célestius. Il venait d'être élu, quand Célestius quittant Ephèse pour Constantinople, d'où il fut expulsé, vint à Rome et remit au pape une profession de foi dont nous possédons des fragments [2]. Zosime réunit aussitôt un concile romain [3], dans lequel Célestius condamna, d'une

1. Lorsqu'il écrivit ces réponses, Innocent avait reçu les actes du concile de Diospolis, mais d'une manière non officielle ; aussi en tenait-il peu de compte et leur authenticité lui paraissait-elle douteuse, parce que ces Actes lui avaient été remis sans lettre ni de Pélage ni des évêques qui avaient siégé au concile et parce qu'il jugeait que Pélage avait peu de confiance dans cette absolution dont il se vantait. Dans sa réponse aux cinq évêques, Innocent exprime l'espoir que cette condamnation de Pélage ramènera à la saine doctrine ceux qui, soit à Rome, soit à Jérusalem, soit ailleurs, auraient embrassé ces erreurs. En parlant de Rome, il ajoute cette restriction : s'il s'en rencontre, car personne n'y professant ouvertement cette erreur, il n'ose pas dire qu'il y ait de ces hérétiques ; il n'ose pas le nier cependant, vu le grand nombre d'habitants que renferme cette ville. Saint Augustin rappelle souvent à Julien d'Éclane ce jugement du pape Innocent : « Que put répondre ce saint homme aux conciles d'Afrique, dit-il, sinon ce que le Siège apostolique et romain croit constamment avec les autres Églises ? Et comme il l'observe, il ne pense sur ce point pas autrement que n'ont pensé Cyprien, Hilaire, Ambroise et d'autres illustres évêques auxquels s'il est inférieur par l'ancienneté, il est supérieur dans le rang. » C'est à l'occasion de ces conciles que fut prononcé un mot célèbre. Le 9 des calendes d'octobre, saint Augustin prêchait à Carthage : « Déjà, dit-il, deux conciles ont envoyé leurs décisions à ce sujet, au Siège apostolique, de là sont venus des rescrits favorables, la cause est finie, plaise à Dieu que l'erreur finisse de même. » *Inde (scilicet Roma) etiam rescripta venerunt* : *causa finita est*. S. Augustin, *Serm*. CXXXI, n. 10, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 729. Gennade rapporte qu'Innocent avait envoyé le décret contre Pélage aux Églises d'Occident et d'Orient, que, dans la suite, son successeur Zosime le promulgua plus largement. Qu'est-ce à dire ? Peut-être tout simplement que Zosime, quand il fut éclairé sur le pélagianisme, donna aux trois lettres d'Innocent la forme d'un décret et le publia dans l'Église entière. Il semble bien que Possidius de Calama réunisse ensemble les ordonnances des deux papes lorsqu'il dit que l'un et l'autre, dans des lettres écrites aux Eglises d'Afrique et à celles d'Orient, ont jugé que les pélagiens devaient être anathématisés et évités par tous les catholiques. (H. L.)

2. Mansi, *op. cit.*, t. IV, col. 350 ; Baronius, ad annum 417, n. 19 sq.

3. Zosime réunit ce concile dans la basilique de Saint-Clément ; on y trouvait, outre les clercs de Rome, des prêtres et des évêques de différentes régions. (H. L.)


Digitized by Google

manière générale, tout ce que le pape Innocent avait déjà condamné et tout ce que le Siège apostolique pourrait condamner par la suite, mais il dit que les propositions à lui attribuées par le concile de Carthage n'étaient pas de lui, et il mit le pape de son côté [1]. Dans une lettre adressée aux évêques africains, Zosime proclama l'ortho- [115] doxie de Célestius, blâma la conduite des évêques et représenta comme deux sujets fort peu recommandables les principaux adversaires de Célestius, Héros et Lazare, qu'il menaça d'excommunication et de déposition.

Peu de temps après, Zosime reçut la profession de foi de Pélage, que celui-ci avait déjà envoyée au pape Innocent, avec une lettre

1. Dans son apologie présentée au pape Zosime, Célestius parcourait l'un après l'autre les articles du Symbole ; il commencait par la Trinité et l'unité de Dieu, et poursuivant jusqu'à la résurrection des morts, il exposait longuement sa foi sur les articles au sujet desquels personne ne l'attaquait. Dès qu'il arrivait au point controversé il disait : « Si en dehors de la foi il s'est élevé quelques questions, au sujet desquelles la controverse est permise, je n'ai point prétendu les définir de mon autorité, comme si j'étais l'auteur de quelque dogme nouveau, mais ce que j'ai puisé dans les Prophètes et dans les Apôtres, je le présente pour être approuvé au jugement de votre apostolat ; afin que, si par hasard il s'y est glissé quelque erreur par l'effet de l'ignorance ordinaire aux hommes, votre sentence la réforme. » Relativement au péché originel, il disait : « Nous avouons que les enfants doivent être baptisés pour la rémission des péchés, selon la règle de l'Église universelle, et selon l'enseignement de l'Évangile, parce que le Seigneur a établi que le royaume des cieux ne pouvait être donné qu'aux baptisés ; ce qu'ils ne peuvent obtenir par les forces de la nature, il est nécessaire de le leur donner par la liberté de la grâce. Si nous disons que les enfants doivent être baptisés pour la rémission des péchés, ce n'est pas dans ce sens que nous voulions affirmer que ce péché soit transmis, ce qui serait bien éloigné du sentiment catholique. Le péché ne naît point avec l'homme, mais il est ensuite commis par l'homme, car il est prouvé que ce n'est pas un défaut de la nature, mais un défaut de la volonté. Il est convenable d'exposer ceci pour ne pas paraître établir diverses sortes de baptêmes ; et il est nécessaire d'établir ce point, de peur qu'à l'occasion de ce mystère, on ne dise, ce qui serait une injure au Créateur, que le mal, avant d'être commis par l'homme, lui est transmis par la nature. » Célestius fut introduit devant le concile romain, on y lut son livre. Zosime se montrait particulièrement touché par l'affirmation de Célestius du très vif désir de recevoir le jugement du Siège apostolique. Le pape ne se contenta pas de la profession de foi de Célestius, il questionna ce dernier dont les paroles et déclarations confirmèrent ce qu'il avait écrit. Zosime lui demanda s'il condamnait toutes les erreurs que l'opinion commune lui attribuait : « Je les condamne, dit Célestius, selon le jugement de votre prédécesseur de bienheureuse mémoire, le pape Innocent. » Cependant Zosime, l'ayant pressé de condamner ce qui lui était imputé par Paulin, Célestius

Digitized by Google

explicative [1]. Une lettre de Praïle, successeur de Jean de Jérusalem, écrite en faveur de Pélage était arrivée à Rome ; Zosime fit lire ces documents devant le concile et envoya aux Africains une seconde lettre disant en résumé que Pélage et Célestius s'étaient justifiés de la manière la plus complète, l'un et l'autre ayant reconnu la *nécessité de la grâce*. Héros et Lazare étaient au contraire de méchantes gens, et il était très regrettable que les Africains se fussent laissé induire en erreur par de si misérables délateurs [2].

A la réception de ces lettres, dont la seconde avait été écrite au mois de septembre 417, les évêques africains se réunirent, en toute hâte, en concile à Carthage, à la fin de 417 ou au commencement de 418 [3], et ils déclarèrent au pape, dans leur lettre synodale, que la

s'y refusa. Le pape ne voulut pas absoudre Célestius et remit sa décision à deux mois. Il se montra moins patient à l'égard de Héros et Lazare, contre lesquels il usa de la plus injuste sévérité. Quoiqu'absents il les jugea, les priva de l'épiscopat et les excommunia. La lettre de Zosime aux évêques africains fut envoyée un peu avant le 11 des calendes d'octobre. Cf. H. Leclercq, *L'Afrique chrétienne*, t. II, p. 123-124. (H. L.)

1. Elle se trouve dans l'appendice du t. x de l'édition des *Œuvres de S. Augustin*, par les bénédictins de Saint-Maur ; et dans Mansi, *op. cit.*, t. IV, col. 355 ; Baronius, ad ann. 417, n. 31 ; en allemand, dans Fuchs, p. 363 sq.

2. Mansi, *op. cit.*, t. IV, col. 353 ; Baronius, ad annum 417, n. 25 sq.

3. Les lettres écrites de Rome arrivèrent à Carthage ; quelques évêques s'y trouvaient rassemblés soit fortuitement, soit par suite d'un entente pour rédiger la réponse. Ces évêques étaient en nombre pour former un concile, car Zosime répondant à leur lettre, adresse sa réponse à Aurèle et aux autres évêques présents au concile de Carthage. Ce qui est très vraisemblable, c'est qu'au reçu des lettres de Zosime, Aurèle convoqua les évêques des sièges les plus rapprochés, Proconsulaire, Byzacène, Numidie, afin de délibérer avec lui sur une affaire de cette importance. Pour ne pas perdre de temps, dès que les plus proches furent arrivés, on aura écrit à Zosime afin que, s'il était possible, sa réponse arrivât au moment où tout le monde serait rendu à Carthage. Les évêques vinrent au nombre de deux cent quatorze. Saint Augustin qualifie à plusieurs reprises cette assemblée de « concile d'Afrique », peut-être parce qu'il réunissait les évêques de la plupart des provinces, bien qu'elles n'y fussent pas toutes représentées. On devait être au commencement de novembre puisque le sous-diacre Marcellin, qui devait porter à Rome les décisions du concile, préparait son départ le 6 des ides de ce mois. Toutefois, rien ne prouve qu'à raison de l'importance des questions à débattre, les sessions ne se soient pas prolongées au delà de cette date. Le concile porta des décrets et des constitutions qui entrèrent depuis dans le code du droit romain. Ces décrets fournissent la matière de huit ou neuf canons africains contre l'hérésie de Pélage ; canons faussement attribués par l'*Hispana* au concile de Milève — nous l'avons vu — tandis qu'ils furent formulés par le concile de Carthage, tenu en

Digitized by Google

sentence prononcée par Innocent demeurait entière jusqu'à ce que les deux hérésiarques aient reconnu explicitement leurs erreurs [1].

Les Africains envoyèrent cette lettre par le sous diacre Marcellin ; le pape Zosime y répondit par une lettre du 21 mars 418, dans laquelle il prétend avoir examiné à fond l'affaire des pélagiens, et annonce qu'il a envoyé aux Africains tous les documents de cette affaire, pour que tous pussent la discuter en connaissance de cause [2]. [116]

119. Concile général d'Afrique ou seizième concile de Carthage en 418.

Cette lettre fut remise aux Africains le 3 des calendes de

mai 418. La lettre jointe aux décrets était adressée à Zosime, on y lisait : « Nous avons décidé que la sentence prononcée contre Pélage et Célestius par le vénérable évêque Innocent demeurait entière, jusqu'à ce qu'ils aient avoué, par une confession très claire, que la grâce de Dieu, par Notre-Seigneur Jésus-Christ, est nécessaire, non seulement pour connaître, mais pour pratiquer la justice ; qu'elle nous aide dans chacun de nos actes, en sorte que, sans elle, nous ne pouvons ni avoir, ni penser, ni dire, ni faire quelque chose qui appartienne à une piété vraie et sainte. » Ils ajoutaient que la manière dont Célestius s'était expliqué touchant les lettres d'Innocent était insuffisante ; il lui fallait ouvertement jeter l'anathème sur son propre livre. Faute de cela on s'exposait à entendre les fidèles peu instruits imputer au Saint-Siège les erreurs contenues dans ce livre. Dans ces lettres les évêques africains rappelaient le jugement du pape Innocent sur le concile de Diospolis et s'efforçaient de faire enfin comprendre au pape Zosime les finesses et les subtilités de la profession de foi de Pélage. Zosime leur avait reproché d'ajouter foi trop facilement à la parole des accusateurs de Célestius, ils lui reprochaient à leur tour d'avoir cru trop aisément l'hérétique. Enfin, ils exposaient tout ce qui avait été fait auparavant parmi eux au sujet de l'affaire de Célestius. C'est pourquoi Zosime ne leur cache pas que cette épître lui a paru une sorte de volume un peu long. On fixa à l'année suivante, peu après les fêtes de Pâques, la célébration d'un concile général de toutes les provinces d'Afrique. Il ne reste rien des écrits que les évêques d'Afrique envoyèrent à Zosime. (H. L.)

1. Ce fragment de la lettre synodale se trouve dans Prosper, *Contra collatorem*, c. v, *P. L.*, t. LI, col. 225. Elle a été imprimée dans Mansi, *op. cit.*, col. 376 et 378 dans la note a. Voyez aussi Augustin, *De peccato originali*, c. VII, VIII, et *Ad Bonifac.* lib. II, c. III. P. L., t. XLIV, col. 389.

2. Voyez cette lettre dans l'appendice du 10e vol. des *Œuvres de S. Augustin*, et dans Mansi, *op. cit.*, t. II, col. 366. [Dans cette réponse le pape exalte sa dignité en termes magnifiques : « Notre autorité étant telle, dit-il, que personne ne peut s'éloigner de notre jugement, nous n'avons rien fait que de notre propre gré. » (H. L.)]

Digitized by Google

mai 418 et le 1er mai s'ouvrit dans le *Secretarium basilicæ Fausti* à Carthage, un concile général ordinairement désigné sous le nom de XVIe concile de Carthage, sous Aurèle (c'est ce que fait le concile célébré à Carthage en 525), quoiqu'il fallût, d'après ce que nous avons démontré plus haut, lui donner un chiffre plus élevé. Toutes les provinces de l'Afrique et de l'Espagne y envoyèrent des députés ; et on n'y compta pas moins de deux cents évêques [1].

1. C'est ce que dit un ancien *Codex* du *proœmium* de ce synode, dans Mansi, t. IV, p. 377 et dans Ballerini, S. Leonis Magni, *Opera*, t. III, p. 165. [Le concile du 1er mai 418, outre Aurèle de Carthage et Donatien de Thelepte, primat de Byzacène, comptait deux cent trois évêques. Photius en compte deux cent vingt-quatre, outre Aurèle et Donatien. Dans ce concile furent rédigés les huit canons que les auteurs et Baronius attribuaient au concile de Milève de 416. Un manuscrit de Gand consulté par les bénédictins et Photius les lui attribuent également. Le 3e, le 4e et le 5e canon sont cités par le pape Célestin comme canons du concile de Carthage ; de plus, la lettre du concile de Milève au pape Innocent ne dit rien de ces canons bien qu'ils eussent dû lui être envoyés pour être confirmés par lui. Il y a plus, ce concile de Milève ne demandait au pape que de condamner deux erreurs des pélagiens, l'une sur le péché originel, l'autre sur la nécessité de la grâce, et cependant les trois derniers de ces canons frappent d'anathème ceux qui détournent de leur sens légitime les paroles de saint Jean, de saint Jacques et du *Pater noster*, pour n'être pas obligés d'avouer que les justes en cette vie ne sont pas exempts de péché. De même, les cinq évêques qui, après le concile de Milève, écrivent au pape Innocent, ne défendent pas absolument de dire qu'un homme peut, avec le secours de la grâce, être sans péché dans cette vie, pourvu qu'il n'attribue pas à lui-même une si grande perfection de sainteté. Ils pensent que ce point demande un nouvel examen. Enfin saint Augustin dans son traité *De gestis Pelagii*, publié peu après le concile de Milève, met cette question au nombre de celles qu'on ne dispute pas avec les hérétiques, mais qu'on doit paisiblement examiner entre catholiques.

Dans la collection africaine on ne lisait que huit canons de ce concile, savoir : les deux premiers sur le péché originel, les trois suivants sur le secours de la grâce et les trois derniers sur l'exemption du péché. De très anciens manuscrits en contiennent un neuvième qu'ils placent le troisième et par lequel sont condamnés ceux qui assignaient aux enfants morts sans baptême, un certain séjour de félicité hors du royaume de Dieu et en dehors aussi de la société des démons ; Photius reconnaît ce canon et lui assigne la même place. On trouve aussi un passage de saint Augustin (*De anima et ejus origine*, c. XII, n. 17) affirmant que les nouveaux hérétiques pélagiens ont été avec raison condamnés par les conciles catholiques, et par l'autorité du Siège apostolique, pour avoir eu la témérité d'accorder aux enfants morts sans baptême un lieu de salut et de repos, même en dehors du royaume des cieux. C'était vers la fin de l'année 419 que saint Augustin parlait ainsi. Il est donc probable que le concile d'Afrique de l'année précédente, avait informé Zosime de ce faux-fuyant des

Digitized by Google

Ils rédigèrent huit (ou neuf) canons contre le pélagianisme, et onze autres contre les donatistes, ou bien d'un intérêt général ; ils ont été insérés dans le *Codex canonum Ecclesiæ africanæ* depuis le n. 108 jusqu'au n. 127 [1].

Can. 1er (109e dans le *Codex canonum Ecclesiæ africanæ*). Quiconque dit qu'Adam a été créé mortel, en sorte que, pécheur ou non il serait mort ; ainsi que sa mort n'a pas été le salaire du péché, mais une nécessité de la nature ; qu'il soit anathème.

Can. 2e (110e). Quiconque dit qu'il n'est pas nécessaire de baptiser les nouveau-nés, ou que, si on doit les baptiser, ce n'est que pour la rémission des péchés, car ils n'ont pas en eux le péché originel transmis d'Adam (à ses descendants), lequel péché originel serait lavé par le bain de la renaissance, si bien que, pour les enfants, la formule du baptême « pour la rémission des péchés » n'aurait pas de sens proprement dit, ou aurait un sens impropre, que celui-là soit anathème : car, d'après l'épître aux Romains (v, 12), la faute d'Adam est imputable à tous ses descendants (*in quo omnes peccaverunt*).

Après le 2e canon, on lit dans plusieurs manuscrits et dans quelques éditions, en particulier dans le très ancien *Codex* des Ballerini le 3e canon suivant : « Quiconque dit que, dans le royaume des [117] cieux, ou ailleurs, il existe un lieu intermédiaire où les enfants morts sans baptême vivent heureux (*beate vivant*), tandis que sans le baptême ils ne peuvent pas entrer dans le royaume des cieux, c'est-à-dire dans la vie éternelle, qu'il soit anathème. » Comme ce canon n'a été connu ni d'Isidore ni de Denys (dans la *Collectio canonum Ecclesiæ africanæ*), son authenticité a été mise en question ; les Ballerini l'ont défendue avec beaucoup de bonheur en se servant de Photius et de Ferrand [3]. D'après cela ce n'est pas huit mais neuf canons que le concile aurait portés contre les pélagiens. Nous conservons cependant dans les canons qui suivent l'ordre accoutumé.

Can. 3e (111e), Quiconque dit que la grâce de Dieu, qui justifie

pélagiens et que cette doctrine avait été condamnée, et par les évêques d'Afrique dans le concile de 418, et par le pape dans son épître comminatoire (tractoria). (H. L.)

1. Mansi, *op. cit.*, t. III, col. 810-823, et t. IV, p. 377 ; Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 926 sq. Dans Ballerini, dans S. Leonis Magni, *Opera* t. III, p. 165 sq. ; en allemand, dans Fuchs, p. 373 Van Espen a donné un commentaire de ces canons, *Commentar. in canones*, Coloniæ, 1755, p. 373 sq.

2. Ballerini, *op. cit.*, p. 96 sq.

Digitized by Google

l'homme par Jésus-Christ, procure la rémission des fautes déjà commises, mais ne fait pas éviter les fautes à venir, que celui-là soit anathème.

Can. 4e (112e). Quiconque dit que cette grâce ne nous aide vers l'impeccabilité, que parce qu'elle nous procure une intelligence plus claire des commandements divins, et nous fait mieux voir ce que nous désirons et voulons éviter, mais qu'elle ne nous donne aucune force pour pratiquer ce que nous savons être bon, qu'il soit anathème [1].

Can. 5e (113e). Quiconque dit que la grâce de justification nous a été uniquement donnée pour que nous puissions faire *avec plus de facilité* ce que nous sommes tenus de faire avec les forces de la seule volonté libre, si bien que, sans la grâce, nous pourrions remplir, quoique avec plus de difficulté, les commandements divins, qu'il soit anathème.

Can. 6e (114e). Quiconque entend ces paroles de l'Apôtre : « Lorsque nous disons que nous sommes sans péché, nous nous trompons nous-mêmes et la vérité n'est pas en nous, » dans ce sens que c'est par pure humilité que nous devons nous reconnaître pécheurs, tandis que nous ne le sommes pas en réalité, qu'il soit anathème.

Can. 7e (115e). Quiconque dit que les saints ne prononcent pas pour eux ces paroles du *Pater* : « Pardonne-nous nos péchés, » parce qu'ils n'ont pas besoin de faire cette prière pour eux, mais seulement pour les autres, et que c'est pour cela qu'il y a « pardonne-nous », et non pas « pardonne-moi », qu'il soit anathème.

Can. 8e (116e). Quiconque dit que les saints prononcent ces paroles : « Pardonne-nous nos offenses, » par pur sentiment d'humilité,
[118] et non pas dans toute la vérité du mot, qu'il soit anathème.

Can. 9e (117e). Il a été, il est vrai, ordonné par un concile plénier antérieur, que les paroisses qui, avant la publication des lois impériales (d'Honorius) contre les donatistes, étaient déjà devenues catholiques, devaient faire partie des diocèses dont les évêques les avaient converties au catholicisme ; mais si elles sont entrées dans la communion de l'Église après la publication de ces lois, elles doivent être laissées aux diocèses auxquels elles appartenaient de droit, pendant qu'elles étaient donatistes. Cette ordonnance a occasionné et occasionne encore beaucoup de différends entre les évê-

1. Le texte tel que le donne Mansi, *op. cit.*, (t. III, col. 814), contient une faute d'impression. Les mots *etiam facere diligamus* sont placés deux lignes trop haut. Hardouin et les Ballerini ont donné un texte plus correct.

Digitized by Google

ques, on a décidé ce qui suit : Lorsque, en un lieu quelconque, une église catholique et une église donatiste sont voisines et appartiennent à des diocèses différents, les deux églises doivent faire partie du diocèse auquel appartient l'église catholique, sans considérer si la partie donatiste s'est convertie avant ou après la publication des lois impériales.

Can. 10e (118e). Si l'évêque donatiste s'est converti, les deux évêques (lui et l'évêque catholique) doivent se partager en deux lots le diocèse, si bien qu'une partie obéisse à l'un et l'autre partie à l'autre. L'évêque le plus ancien par ordination fera la division, et l'autre optera ; s'il y a un endroit sur lequel on soit indécis, il appartiendra à celui qui est le plus proche ; si les deux sièges épiscopaux sont à égale distance, le peuple décidera à la majorité des voix ; s'il y a ballotage, c'est l'évêque le plus ancien qui l'emportera. Mais si les lieux à partager sont d'une population si inégale qu'on ne puisse établir une parfaite égalité, la localité qui restera après le partage devra être traitée comme il est ordonné de le faire (dans le canon précédent) pour une localité particulière.

Can. 11e (119e). Si, après la publication de cette loi, un évêque a ramené à l'unité catholique une localité, et l'a eue pendant trois ans sans contestation aucune sous sa juridiction, on ne peut plus le lui enlever... Mais si un évêque donatiste se convertit, ce délai ne saurait lui causer préjudice, car il a trois ans, à partir de sa conversion, pour réclamer les localités qui relevaient de son siège.

Can. 12e (120e). Lorsqu'un évêque, croyant avoir des droits sur une église, veut la ramener en son pouvoir, non par un jugement épiscopal, mais autrement, et au moment précis où un autre évêque [119]
lui oppose ses prétentions, il perd, en agissant ainsi, tous ses droits.

Can. 13e (121e). Lorsqu'un évêque ne déploie aucun zèle pour ramener à l'unité catholique les localités de sa circonscription, les évêques voisins lui en feront des remontrances. S'il passe six mois sans en tenir compte, ces localités appartiendront à l'évêque qui les gagnera à l'Église... Dans les cas douteux, le primat ou bien les deux partis nommeront des arbitres.

Can. 14e (122e). On ne doit pas interjeter appel des juges que l'on a choisis d'un commun accord.

Can. 15e (123e). Lorsque, dans son Église, l'évêque ne montre aucun zèle contre les hérétiques, les évêques voisins lui en feront des remontrances. S'il passe six mois sans ramener d'hérétiques, quoique les exécuteurs (du décret d'union porté par l'empereur) aient

Digitized by Google

été dans sa province, on lui refusera la communion ecclésiastique jusqu'à ce qu'il s'exécute [1].

Can. 16e (124e). S'il affirme avoir réintégré les hérétiques par la communion sans que cela soit vrai, il perdra son évêché.

Can. 17e (125e). Lorsque des prêtres, des diacres et des clercs inférieurs croient avoir à se plaindre du jugement porté par leur propre évêque, ils doivent, du consentement de cet évêque, s'adresser aux évêques voisins qui jugeront le différend. S'ils veulent en appeler de nouveau, ils s'adresseront à leur primat ou au concile d'Afrique. Quiconque en appellera à un tribunal d'outre-mer (c'est-à-dire à Rome), sera exclu de la communion par tout le monde, dans l'intérieur de l'Afrique [2].

Can. 18e (126e). Lorsqu'une vierge est en danger de perdre sa virginité, soit qu'ayant été demandée en mariage par un grand, on veuille l'enlever, soit qu'elle craigne de mourir avant d'avoir reçu le voile, l'évêque qui le lui donnera avant qu'elle ait vingt-cinq ans ne doit pas se laisser arrêter par la décision synodale concernant l'âge [3].

[120] Can. 19e (127e). Afin que les évêques présents au concile ne soient pas retenus trop longtemps, il a été résolu que le concile général choisirait trois fondés de pouvoirs de chaque province. On choisit pour la province de Carthage, Vincent, Fortunatien et Clarus ; pour la province de Numidie, Alype, Augustin et Restitut ; pour la province de Byzacène, conjointement avec le saint vieillard et primat Donatien, les évêques Cresconius, Jucundus et Émilien ; pour la Maurétanie Sitifienne, Sévérien, Asiaticus et Donat ; pour la province de Tripoli, on se conforma à la tradition et on n'en choisit qu'un, qui fut Plautius [4]. Ces évêques doivent décider de tout avec le *senex*, c'est-à-dire le primat, Aurèle. Le concile demanda aussi qu'Aurèle signât toutes les pièces.

Vers l'époque où se tint ce concile de Carthage, ou pour mieux dire quelques mois plus tôt, fut célébré, le concile africain de Telepte,

1. La différence entre ce canon et le canon 13e consiste en ce que, dans celui-ci, il est question d'un évêque qui, dans sa propre ville épiscopale, ne travaille pas à l'union.

2. C'est ce que dit aussi le 28e canon du *Codex canon. Eccl. africanæ*. Cf. Van Espen, *loc. cit.*, p. 321 sq.

3. Le synode fait allusion au 1er canon de la seconde série du concile d'Hippone tenu en 393.

4. Le synode fait allusion au 5e canon du synode d'Hippone, tenu en 393.

Digitized by Google

ou plus exactement de Zelle, dont nous avons parlé plus haut; il n'a d'ailleurs pas une grande importance. Nous avons aussi, à cette occasion, donné les canons du concile tenu à Rome sous le pape Sirice, canons renouvelés au concile de Telepte [1].

120. Différends sur l'appellation à Rome; conciles africains sur cette question.

Avant que l'affaire du pélagianisme fût complètement terminée, une autre cause, n'ayant rien de commun avec le pélagianisme, provoqua une série de conciles africains, restés célèbres dans l'histoire du droit canon. Ils concernaient le droit de Rome de recevoir des appels, question que nous avons déjà abordée à propos des conciles de Nicée et de Sardique.

Le prêtre Apiarius de Sicca [2], dans l'Afrique proconsulaire, avait été, pour différents méfaits, déposé et excommunié par son évêque Urbain de Sicca, disciple de saint Augustin. Apiarius se rendit à Rome et s'adressa au pape Zosime, qui reçut son appel, et demanda la réintégration du coupable [3]. Les Africains furent extrêmement froissés de la conduite du pape, probablement parce qu'ils avaient décrété, dans le 17e canon de leur concile général, tenu le 1er mai 418, [121] qu'un prêtre, un diacre ou un clerc inférieur ne devaient pas en appeler à un tribunal d'outre-mer [4].

1. On trouvera un court fragment des actes de ce synode, celui qui contient les canons en question, dans Mansi, *op. cit.*, t. IV, col. 379 sq. ; Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 1235.

2. Nous avons déjà parlé de ce personnage, t. I, p. 504, n. 7 ; p. 505, n. 3 ; p. 764, n. 1. Dans cette dernière note nous avons donné une bibliographie sommaire sur la question des appels ; et Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. IV, col. 401-440 ; Tillemont, *Mém. hist. ecclés.*, t. XIII, p. 775-788, 862-866, 1031-1039, Funk, *Hist. de l'Église,* (trad. Hemmer) t. I, p. 268 sq. ; L. Duchesne, dans le *Bulletin critique,* 1895, p. 644 sq. ; H. Leclercq, *L'Afrique chrétienne*, t. II, p. 130 sq. (H. L.)

3. Dans sa quatrième lettre qui contenait des exhortations à l'évêque Urbain, le pape Zozime menace cet évêque de le déposer s'il ne se corrige.

4. Les Ballerini remarquent avec raison (S. Leonis, *Opera,* t. III, p. 963) que, si, d'après ce canon, les prêtres et les diacres ne doivent pas appeler à Rome, ce droit n'est pas refusé aux évêques.

Digitized by Google

Lorsque le pape apprit le mécontentement des Africains, il envoya trois légats à Carthage, l'évêque Faustin, de Potentia, dans la marche d'Ancône, et les deux prêtres romains Philippe et Asellus. L'archevêque Aurèle réunit aussitôt avant la fin de l'année 418 les évêques voisins en un petit concile devant lequel les légats du pape firent connaître, d'abord de vive voix, ce qu'ils demandaient, et, sur les instances réitérées des Africains, lurent ensuite leurs instructions écrites (*commonitorium*), qui leur enjoignaient de traiter avec les Africains sur quatre points :

a) Sur le droit d'appel des évêques à Rome.

b) Sur le nombre excessif d'évêques qui se rendaient à la cour.

c) Sur ce que les affaires des prêtres et des diacres, injustement excommuniés par leurs propres évêques, devaient être jugées par des évêques voisins.

d) Les légats avertissaient Urbain, évêque de Sicca, que s'il ne s'améliorait pas (c'est-à-dire s'il ne réformait pas son jugement au sujet d'Apiarius), il serait excommunié ou appelé à Rome [1].

Le 2e de ces quatre points ne souleva aucune difficulté ; quant au 1er et au 3e, le pape avait voulu les motiver par de prétendus canons de Nicée, mais que, ainsi que nous l'avons vu plus haut, il citait sous ce nom des canons de Sardique [2]. On s'explique dès lors que les

1. C'est ce que nous apprend la lettre écrite au pape Boniface par le synode de Carthage de 419. Mansi, *op. cit.*, t. III, col. 831 ; Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 942.

2. Ils sont ainsi conçus : *Can. sardic.*, 5 (7) : « Lorsqu'un évêque déposé par les évêques de sa province en a appelé à Rome, et que le pape a jugé opportun de faire une nouvelle enquête, il doit (le pape) écrire aux évêques les plus rapprochés de la province en question, afin qu'ils examinent l'affaire avec soin et rendent un jugement conforme à la vérité. Mais si cet évêque qui veut être entendu une fois de plus, parvient à décider l'évêque de Rome à envoyer des prêtres de son entourage, afin que ces prêtres, se joignant aux évêques, forment le tribunal en seconde instance, et y obtiennent l'honneur de la présidence qui lui revient (au pape), le pape est libre d'agir ainsi ; mais s'il croit que les évêques suffisent pour former ce tribunal et rendre cette sentence, il doit faire ce qui lui paraîtrait le meilleur. »

Can. sard., 14 (17) : « Un prêtre ou un diacre exclu par son évêque doit avoir le droit de se réfugier auprès des évêques voisins... pour que son affaire soit examinée, et que la décision de son propre évêque soit confirmée ou infirmée, » etc. Sur la bonne foi du pape, prenant des canons de Sardique pour des canons de Nicée, voyez ce que nous avons dit dans le 1er vol., et *Tübinger Quartalschrift*, 1852, p. 404. Sur tous ces démêlés entre le pape et les Africains, voyez les auteurs suivants : Van Espen, *Commentar. in canones*, Coloniæ, 1755, p. 292 sq ; Dupin, *De antiqua Ecclesiæ discipl.*, dissertat. II,

Digitized by Google

évêques africains ne trouvèrent pas ces prétendus canons de Nicée [122]
dans leur exemplaire des actes de ce concile ; ils ne pouvaient savoir que c'étaient là des canons de Sardique, car, particulièrement en Afrique, les actes du concile de Sardique étaient complètement inconnus, ainsi que nous l'avons dit plus haut. Par respect pour Rome, les Africains firent savoir, dans cette même année 418, au pape Zosime, que jusqu'à une plus ample connaissance des prescriptions de Nicée, ils voulaient bien observer les deux canons qui leur avaient été donnés comme étant du concile de Nicée [1].

La mort du pape Zosime, arrivée le 26 décembre 418, occasionna un temps d'arrêt dans toute l'affaire ; mais le pape Boniface, qui lui succéda, reprit de nouveau la question, les rapports entre les légats du pape demeurés tout l'hiver à Carthage et les Africains étant redevenus pleins de cordialité [2].

Deux cent dix-sept évêques africains [3], ayant à leur tête Aurèle, se réunirent en concile général le 25 mai 419, dans l'église de Faustus à Carthage ; ce concile est ordinairement regardé comme le XVI[e] de Carthage ; mais les Ballerini lui donne le titre de XVII[e] concile [4]. Au cours des négociations qui avaient rempli les derniers

§ 3, p. 140 sq. Moguntiæ, 1788 ; Capello, *De appellation. Eccl. africanæ ad rom. sedem.* Romæ, 1722 ; Christ. Lupus dans son *De divino ac immobili S. Petri circa fidel. appellationes adserto privil.*, dissert. II ; Melchior Leydecker, *Hist. Eccles. afric.*, t. II, p. 505 sq., et les *Observat.* des Ballerini *In I partem dissert. V. Quesnelii* dans le 3e vol. de leur édit. de S. Leonis, *Opera*, p. 958 sq.

1. La lettre au pape Zozime est perdue ; nous avons cependant le résumé de ce qu'elle contenait par la lettre synodale au pape Boniface dans Mansi et Hardouin, *loc. cit.*

2. C'est ce que nous fait voir une petite lettre dont le texte est, il est vrai, très fautif, et qui fut adressée par le pape à ses légats. Mansi, *op. cit.*, t. IV, col. 451. l'a extraite d'un manuscrit de Freisingen (Bavière). Cette lettre est datée du 26 avril 419. Elle est donc antérieure d'un mois au synode dont nous nous occupons.

3. Flaccius Illyricus, *Historia certaminum inter romanos episcopos et sextam carthaginensem synodum... de primatu seu potestate papæ*, in-8, Basiliæ, 1554 ; Baronius, *Annales*, ad ann. 418, n. 1-5 ; Pagi, *Critica*, n. 2, 7-26, 46-54 ; *Conc. regia*, t. IV, col. 443 ; Labbe, *Concilia*, t. II, col. 1588-1608, 1041-1050 ; Emm. a Schelstraate, *Eccl. afric.*, p. 262-269 ; Hardouin, *Coll. concil.*, t. I, col. 1241 ; Coleti, *Concilia*, t. III, col. 441 ; Mansi, *op. cit.*, t. IV, col. 401 ; Zaccaria, *Thes. theolog.*, 1762, t. X, p. 193-203. (H. L.)]

4. Dans le 3e vol. de leur éd. de S. Leonis, *Opera*, p. XCVIII sq., les Ballerini se sont placés les premiers au véritable point de vue pour se rendre compte de la suite des délibérations de ce synode.

Digitized by Google

[123] mois de 418, les Africains avaient jugé indispensable, à cause des canons cités par le pape, de faire des recherches exactes sur les actes du concile de Nicée ; et le concile actuel était chargé des démarches nécessaires. Sur la proposition de l'archevêque Aurèle, on résolut de lire l'exemplaire des actes de Nicée conservé à Carthage, où il avait été apporté par Cécilien de Carthage, un des Pères de Nicée. On apporta aussi les documents par lesquels les anciens évêques d'Afrique avaient confirmé ce qui s'était fait à Nicée, et donné à leur clergé des ordonnances en harmonie avec les actes de ce concile. C'est ce que fit le notaire Daniel ; mais le légat Faustin interrompit la lecture de ces pièces, en disant qu'il fallait commencer par lire les instructions (le *commonitorium*) données par le pape Zosime à ses légats ; on s'occuperait ensuite des documents de Nicée et autres. L'archevêque Aurèle approuva cette proposition et le notaire Daniel lut les instructions suivantes : « Zosime évêque, à son frère Faustin et à ses fils, les prêtres Philippe et Aselle. Vous savez ce qui vous est confié. Réglez tout pour le mieux et comme si nous étions nous-mêmes présent. Pour plus de sûreté, nous ajoutons ici le texte même des canons dont il s'agit. Au concile de Nicée, il a été, en effet, conclu ce qui suit au sujet de l'appellation des évêques : Lorsqu'un évêque déposé par les évêques co-provinciaux en appelle à Rome, etc. »

On ne lut du *commonitorium* que ce seul canon, quoique, ainsi que nous l'avons vu plus haut, il en contînt plusieurs ; c'est ce qu'indique encore le pluriel : *verba canonum*.

Alype, évêque de Thagaste, interrompit la lecture du *commonitorium* par cette proposition : « Puisque le canon en question ne se trouve pas dans l'exemplaire des actes de Nicée conservé par l'Église de Carthage, et comme, d'un autre côté, les actes originaux de ce même concile de Nicée se trouvent à Constantinople, l'archevêque Aurèle pourrait envoyer des députés aux évêques de Constantinople, d'Alexandrie et d'Antioche, pour leur demander des copies fidèles
[124] des actes de Nicée. » On écrirait en même temps à Boniface, évêque de Rome, pour qu'il envoyât, de son côté, des députés à ces trois Églises et qu'il en tirât, lui aussi, des copies fidèles et méritant toute créance. Jusqu'à l'arrivée de ces documents, on observerait le canon cité par les légats du pape, mais on joindrait aux délibérations présentes l'exemplaire des actes de Nicée conservé à Carthage.

Le légat romain Faustin répondit que le concile ne devait pas porter un jugement défavorable à l'Église de Rome, parce qu'Alype

Digitized by Google

regardait ces canons comme douteux ; mieux valait écrire au pape, afin qu'il fît lui-même une enquête sur les véritables canons de Nicée et qu'il renouât ensuite les négociations avec les Africains. Si le pape et les Africains conduisaient, chacun de leur côté, leur enquête, les recherches faites dans des villes étrangères feraient croire que les Églises de l'Occident étaient en désunion. Après la réponse du pape et le résultat de son enquête, le concile jugerait dans un esprit d'amour fraternel, le meilleur parti à prendre [1]. »

Sans répondre directement aux paroles du légat, l'archevêque Aurèle répondit que l'on communiquerait au pape ce qui se serait fait au concile, et que, par conséquent, la délibération pouvait continuer. Le concile approuva et l'évêque Novatus, de la Maurétanie Sitifienne, dit se souvenir que le *commonitorium* contenait aussi, relativement à l'appel des prêtres aux évêques voisins, un canon qui ne se trouvait pas dans les actes de Nicée. Il fallait le lire. Sur l'ordre d'Aurèle, le notaire Daniel lut dans le *commonitorium* le 14e ou, d'après l'énumération latine, le 17e canon de Sardique [2].

Après cette lecture, Augustin fit en sa qualité de député de la Numidie la déclaration suivante : « Nous promettons d'observer ce canon, jusqu'à ce que l'enquête sur les actes de Nicée ait donné un résultat. » Tout le concile approuva cette manière de voir et ajouta : « Tout ce que le concile de Nicée a décidé a notre approbation. »

1. Telle est la traduction qui me paraît la plus plausible du discours, assez peu intelligible, de Faustin.

2. Dans le texte de Mansi, *op. cit.*, t. IV, col. 405, on a inséré à la marge : *ex sardicensi concilio* ; ce qui a certainement été fait à dessein. Le texte le plus correct est encore celui des Ballerini, dans Mansi, *op. cit.*, t. IV, col. 422. [Les actes du concile de 419 nous ont conservé la version des *canons* de Nicée que Cécilien avait fait entrer dans les archives de l'Église de Carthage. Maassen, *Geschichte der Quellen und der Literatur des canonischen Rechts*, in-8, Grätz, 1870, p. 9, donne les manuscrits qui ont conservé ces canons. C'est grâce au vote des Pères touchant l'insertion des canons de Nicée au procès verbal de 419 que nous devons de les posséder aujourd'hui. Ce texte latin correspond exactement aux meilleurs textes grecs. Le contenu en est le même : en tête du document, mention du lieu et de la date, symbole de Nicée, les vingt canons (*constituta*). Une édition critique en avait été donné par Maassen, *op. cit.*, p. 903 sq. ; elle a été reprise et revue sur de nouveaux mss. par H. C. Turner, *Monumenta juris Ecclesiæ occidentalis*, in-4, Oxonii, 1899, t. I, fasc. 1. Cette traduction est presque partout d'une exactitude et d'une précision remarquables. D'après le procès verbal de 419, on voit qu'elle n'avait pas été élaborée mais « rapportée » en Afrique. Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. III, col. 707, 710. Elle avait une valeur quasi officielle. En 419, on la lit publiquement devant le concile avec autant de respect qu'un original. (H. L.)]

Digitized by Google

[125] Le légat Faustin prit de nouveau la parole, mais son second discours est encore plus obscur que le premier, et le texte a été certainement altéré. On peut le résumer ainsi : « Les dernières déclarations portant aussi sur ce canon, il faut également donner au pape connaissance de cet incident, afin qu'il voie si cette ordonnance, au sujet de l'appel des clercs inférieurs (prêtres, etc.), se trouve dans les actes authentiques. »

On fit pour ce second discours du légat ce qu'on avait fait pour le premier : on n'y répondit pas directement, mais, sur la proposition de l'archevêque Aurèle, on décida que l'exemplaire des actes de Nicée, apporté à Carthage par l'évêque Cécilien, serait joint aux actes du présent concile, de même que les ordonnances antérieures des conciles africains. En outre, Aurèle devait écrire aux évêques de Constantinople, d'Alexandrie et d'Antioche pour obtenir d'eux de fidèles copies des actes de Nicée [1]. Si ces copies contenaient les deux canons cités dans le *commonitorium*, ces deux canons devaient être acceptés ; dans le cas contraire, on discuterait dans le prochain concile, la conduite à tenir. — Le notaire Daniel lut dans l'exemplaire de Carthage le symbole et les canons de Nicée ; cela fait, on renouvela toute une série d'ordonnances d'anciens conciles africains [2].

121. Le « Codex canonum Ecclesiæ africanæ » [3].

Toutes ces ordonnances des anciens synodes africains forment le

1. Les légats acceptèrent ces conclusions, car c'est ce qui ressort de la lettre du synode au pape Zosime, dans laquelle il est question de ces conclusions prises du consentement de tous.

2. Voyez can. 1er dans la *Collectio canon. Eccl. africanæ*, dans Mansi, *op. cit.*, t. III, col. 710 ; t. IV, col. 423 ; Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 867.

3. Le concile n'inséra-t-il dans ses procès verbaux que les canons des anciens qui y figurent actuellement ? ou les avait-il insérés tous ? il est difficile de répondre ; je pencherais pour ma part vers la seconde hypothèse, car c'était l'usage de relire les canons anciens (à Carthage). Quoiqu'il en soit, il ne semble pas que ce concile ait eu l'intention de faire une collection canonique. C'est sans doute par un des exemplaires envoyés à Rome (mais allégé de beaucoup de canons) que Denys a connu les conciles ou mieux *le* concile d'Afrique qu'il a inséré. C'est Justel, *Bibliot. juris canonici*, t. I, p. 321, qui a donné ce titre trop pompeux et trop général à la collection des canons faite en 419, par le synode dont nous venons de parler, et éditée ensuite par Denys



Codex canonum Ecclesiæ africanæ, dont nous avons souvent parlé, et qui se divisent en plusieurs séries. La première série (n. 1-28 du *Codex canonum*,) contient les canons suivants :

Can. 1. Introduction. [126]

Can. 2. Profession de foi de la doctrine orthodoxe sur la Trinité. (Conc. de Carthage, 390, sous Genethlius.)

Can. 3 et 4. Précepte du célibat pour les évêques, les prêtres, les lévites et tous les ministres des autels (même concile).

Can. 5. Défense de pratiquer l'usure, de percevoir des intérêts et de se laisser aller à l'avarice, portée tant contre les laïques que contre les clercs. (Conc. de Carthage, sous Gratus, 345-348, can. 10 et 13.)

Can. 6. Les prêtres ne doivent pas consacrer le chrême, bénir les vierges ou réconcilier les pénitents (conc. 390, can. 3).

Can. 7. (Conc. de Carthage, 390, canon 4.)

Can. 8 = (Même concile, can. 6.)

Can. 9 = *ibid.*, can. 7.

Can. 10 et 11 = *ibid.*, can. 8.

Can. 12 = *ibid.*, can. 10.

Can. 13 = *ibid.*, can. 12.

Can. 14 se divise en deux parties : *a*) Conc. d'Hippone, 393, can. 5 (déjà répété dans conc. de Carth., 397) ; *b*) *ibid.*, can. 8.

Can. 15 = *ibid.*, can. 9, 10 et 11.

Can. 16 = *ibid.* can. 15, 18, 22 et can. 1 (de la deuxième série).

Can. 17 = 1re série des can. d'Hippone, 393, can. 3.

Can. 18 = 2e série des can. d'Hippone, 393, can. 2, 4, 5.

le Petit. Denys avait donné à la collection un nom bien mieux choisi (*Statuta concilii afric.*), et ce n'est que dans un manuscrit de la collection de Denys, que Justel a trouvé le titre qu'il a adopté pour la reconstitution des conciles d'Afrique, dans Maassen, *Quellen*, t. I, p. 149 sq. et Bruns, *Concilia*, t. I, p. 395 sq. ; ces *Statuta concilii afric.* avaient été traduits en grec avant la célébration du concile *in Trullo ;* aussi Justel, *loc. cit.*, Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 861 sq., Mansi, *op. cit.*, t. III, col. 699 sq., ont-ils donné la version grecque à côté du texte latin original. Van Espen a commenté cette collection, *Commentar. in canones*, col. 1755, p. 305-384. Cf. Fuchs, *Bibliot. der Kirchenvers.*, t. I, p. 309 sq., et t. III, p. 417. [Chr. Justel, *Codex canonum Ecclesiæ africanæ* [*ann. 419*], *græce et latine, cum notis*, in-4, Parisiis, 1615 = *Conc. regia*, t. III ; Voetus et Justellus, *Biblioth. juris canon. veter.*, in-4, Parisiis, 1661, t. I, p. 305-444 ; Labbe, *Concilia*, t. II, col. 1041-1150 ; Hardouin, *Concilia*, t. I, col. 861 ; Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. III, col. 699, t. IV ; cf. J. A. Fabricius, *Biblioth. græca*, 1722, t. XI, p. 41-43 ; édit. Harles, t. XII, p. 200-201 ; P. de Marca, *De canonibus africanis et conciliis africanis*, dans Galland, *Veter. canon. coll.*, (1790), t. I ; *Observationes et*

Digitized by Google

[127] Can. 19 = *ibid.*, can. 6 et 7.

Can. 20 = *ibid.*, can. 8.

Can. 21 = *ibid.*, can. 12.

Can. 22 = *ibid.*, can. 14.

Can. 23 = *ibid.*, can. 27.

Can. 24 = *ibid.*, can. 36.

Can. 25 = Conc. de Carth., 13 septembre 401, can. 4 avec l'addition : que les sous-diacres et les diacres, etc., ne devaient pas vivre avec leurs femmes. Ce canon est de nouveau cité sous le n. 70.

Can. 26 = Conc. de Carth., 13 septembre 401, can. 5.

Can. 27 = *ibid.*, can. 12.

Can. 28 = Conc. de Carth. 418, can. 17 (n. 125 du *Codex canonum*), avec cette différence toutefois que, dans cette phrase : *non provocent ad transmarina judicia, sed ad primates suarum provinciarum,* *AUT AD UNIVERSALE CONCILIUM, SICUT ET DE EPISCOPIS SÆPE CONSTITUTUM EST*, les mots soulignés ne sont pas du concile de 418 ; ce sont ces mots qui ont fait donner au canon plusieurs interprétations ; ainsi, on a prétendu que, d'après ce canon, de nombreux conciles africains anciens avaient défendu, non seulement aux prêtres, mais même aux évêques, l'appel à Rome. Les anciens conciles ne portent nulle trace d'une pareille défense, les Ballerini ont vu, avec raison, dans ce canon le sens suivant : « Il est défendu aux prêtres d'en appeler à Rome ; il devront appeler désormais, 1° aux primats, 2° au concile général, *de même que ces sortes d'appellations au concile général* ont été jusqu'ici souvent permises aux évêques. » D'après cela, ce 28e canon ne défendrait pas aux évêques l'appel à Rome.

Cette première série des canons est suivie d'une seconde, qui n'en contient que cinq, provenant probablement du concile de 419 tenu au sujet d'Apiarius ; ces canons n'ont été retrouvés dans aucun autre concile africain. Les voici :

Can. 29. Imitation du 4e canon d'Antioche, devenu célèbre par l'emploi qu'on en a fait. Il est ainsi conçu : « Un évêque ou, en général, un clerc exclu de la communion à cause d'une faute, qui
[128] reprend son rang sans avoir été absous, se condamne lui-même. »

emendationes quas Claudius Salmasius ad codicem Ecclesiæ africanæ... manu sua consignavit, dans Wolf, *Anecd. græca*, 1724, t. IV, p. 165-171 ; Emm. a Schelstraate, *De conciliis africanis eorumque canonibus cum scholiis ac notis*, dans son *Ecclesia africana*, in-4, Parisiis, 1679, p. 116-269 ; Streber dans *Kirchenlexicon*, t. I, p. 318-324. (H. L.)]

1. Cf. Ballerini, dans S. Leonis Magni, *Opera*, t. II, p. 966 et pour le sentiment opposé, Van Espen, *Commentar.*, p. 321.

Digitized by Google

Can. 30. Lorsqu'un accusateur ou un accusé craint des violences de la part de la foule dans la localité de l'accusé, il a le droit de faire juger son procès dans une localité voisine, où les témoins pourront se rendre sans difficulté.

Can. 31. Lorsque des diacres ou des clercs inférieurs que l'évêque juge bon d'élever à une plus haute dignité dans l'Église n'obéiront pas, ils ne conserveront pas les fonctions exercées jusque-là.

Can. 32. Lorsque des évêques, des prêtres, des diacres, ou en général des clercs qui n'avaient pas de biens avant leur ordination, acquièrent dans la suite des terres par l'exercice de leur ministère, ils doivent être regardés comme usurpateurs des biens de l'Église, si, résistant aux exhortations, ils ne donnent pas ces biens à l'Église. Si ces biens leur ont été donnés en cadeau, ou s'ils les tiennent de leurs familles, ils en pourront faire ce qu'ils voudront (*faciant inde quod eorum proposito congruit*) : s'ils s'éloignent de cette règle, ils seront privés de leurs dignités ecclésiastiques [1].

Can. 33. Les prêtres ne doivent pas vendre les biens de l'Église qu'ils ont à gérer sans l'assentiment de l'évêque ; de même les évêques ne doivent pas vendre les biens de l'Église sans en donner connaissance au concile (au synode diocésain) ou à leurs prêtres. L'évêque ne doit donc rien aliéner sans nécessité de ce qui appartient à l'Église [2]. [129]

Après avoir donné ces cinq canons qui étaient son œuvre [3], le con-

1. Le sens du mot *propositum* n'est pas clair, et on ne voit pas trop, par conséquent, ce que signifie la seconde moitié de ce canon. Dans la note marginale pour ce passage, t. I, col. 879, Hardouin a pris le mot *propositum* comme synonyme du mot *vocatio* ou *professio*, et il a ainsi traduit le texte : « Il doit les employer conformément à son état ecclésiastique. » Van Espen donne une autre explication (*Commentar. in canones*, p. 323), qui a pour elle l'autorité de Balsamon et de Zonaras : « Il en peut faire ce qu'il voudra, mais s'il a promis (*propositum*) d'en donner une partie à l'Eglise ou aux pauvres, et qu'il change d'avis, il sera déposé. »

2. La dernière phrase de ce canon n'est pas claire : *non habente ergo necessitatem, nec episcopo liceat matricis Ecclesiæ rem tituli sui usurpare*. J'ai suivi l'explication donnée par Van Espen, *loc. cit.*, p. 324 ; Fuchs a cru, (*Biblioth. der Kirchenvers.*, t. III, p. 5), que le texte avait été altéré, et qu'il fallait le rétablir d'après le canon 10e du concile de Carthage, (421) qui est ainsi conçu : *Item placuit, ut agri vel quæcumque prædia ecclesiæ in diœcesi constituta* (peut-être *constitutæ*) *fuerint derelicta, non ea matrici ecclesiæ applicari usurpet episcopus* ; c'est-à-dire : « Ce qui a été donné pour une église de la campagne dans le diocèse ne doit pas être injustement appliqué par l'évêque à l'église mère (sa cathédrale). »

3. Il y a sans doute un déplacement dans Denys, car tous les canons anciens

Digitized by Google

cile renouvela toute une série d'anciens canons qui vont jusqu'au 127e canon inclusivement du *Codex canonum Ecclesiæ africanæ*. On donne d'abord entre les numéros **33** et 34 les *proœmia* des conciles d'Hippone (393) et de Carthage, 394, et du 28 août 397.

Viennent ensuite :

Can. 34, partie du canon 5e du conc. de Carthage, (28 août 397).
Can. 35 = Conc. d'Hippone 393, can 13.
Can. 36 = *ibid.*, can. 17.
Can. 37 = *ibid.*, can. 23.
Can. 38 = *ibid.*, can. 24.
Can. 39 = *ibid.*, can. 25.
Can. 40 = *ibid.*, can. 26.
Can. 41 = *ibid.*, can. 28.
Can. 42 = *ibid.*, can. 29.
Can. 43 = *ibid.*, can. 30.
Can. 44 = *ibid.*, can. 31.
Can. 45 = *ibid.*, can. 32 et 33.
Can. 46 = *ibid.*, conclusion, can. 36.
Can. 47 = *ibid.*, can. 37 et conc. de Carthage. (28 août 397) can. 1.
Can. 48 = Conc. de Carthage. (28 août 397) can. 1 (fin).
Can. 49 = *ibid.*, can. 2.
Can. 50 = *ibid.*, can. 3.
Can. 51 = *ibid.*, première moitié, can. 4.
Can. 52 = *ibid.*, seconde moitié, can. 4.
Can. 53 = *ibid.*, à partir de la seconde phrase (la première phrase se trouve dans le n. 34 donné plus haut), can. 5.
Can. 54 = *ibid.*, can. 6.
Can. 55 = *ibid.*, première moitié, can. 7.
Can. 56 = *ibid.*, seconde moitié, can. 7.

Viennent ensuite les (*proœmia*) suscriptions accompagnées de
[130] courtes notices des conciles de Carthage, 26 juin 397, 27 avril 399, 15 (16) juin 401. Puis :

Can. 57 = Conc. de Carthage, (15 (16) juin 401), can. 1.
Can .58 = *ibid.*, can. 2.
Can. 59 = *ibid.*, can. 3.
Can. 60 = *ibid.*, can. 4.
Can. 61 = *ibid.*, can. 5.

ont été relus avant qu'on n'en fasse de nouveaux ; cf. Boudinhon, *Note sur le concile d'Hippone de 427* dans la *Revue d'hist. et de litt. religieuses*, 1905, t. x, n. 3. (H. L.)

Digitized by Google

Can. 62 = *ibid.*, can. 6.
Can. 63 = *ibid.*, can. 7.
Can. 64 = *ibid.*, can. 8.
Can. 65 = *ibid.*, can. 9.

Avant le canon 66, le *Codex canonum Ecclesiæ africanæ* donne un autre *procemium*, celui du conc. de Carth. (13 septembre 401.)

Viennent ensuite :

Can. 66 et 67 = Conc. de Carth. (13 septembre 401) can. 1.
Can. 68 = *ibid.*, can. 2.
Can. 69 = *ibid.*, can. 3.
Can. 70 = *ibid.*, can. 4.
Can. 71 = *ibid.*, can. 6.
Can. 72 = *ibid.*, can. 7.
Can. 73 = *ibid.*, can. 8.
Can. 74 = *ibid.*, can. 9.
Can. 75 = *ibid.*, can. 10.
Can. 76 = *ibid.*, can. 11.
Can. 77 = *ibid.*, Il est probable que c'était antérieurement une addition au canon 11.
Can. 78 = *ibid.*, probablement aussi une addition au can. 13.
Can. 79 = *ibid.*, can. 13.
Can. 80 = *ibid.*, can. 14.
Can. 81 = *ibid.*, can. 15.
Can. 82 = *ibid.*, can. 16.
Can. 83 = *ibid.*, can. 17.
Can. 84 = *ibid.*, can. 18.
Can. 85 = *ibid.*, can. 19.

Entre le canon 85 et 86 se trouve le *procemium* du concile de Milève, 27 août 402.

Viennent ensuite : [131]

Can. 86 = Conc. de Milève, can. 1.
Can. 87 et 88 = *ibid.*, can. 2.
Can. 89 = *ibid.*, can. 3.
Can. 90 = *ibid.*, can. 4.

Le *procemium* qui vient ensuite, de même que les discours de plusieurs évêques, appartiennent au conc. de Carthage. (25 août 403). Les deux canons qui suivent lui appartiennent également.

Can. 91 = Conc. de Carthage. (403), can. 1.
Can. 92 = *ibid.*, can, 2.

Ici on trouve le *procemium* du concile de Carthage en juin 404.

Digitized by Google

Can. 93 contient les instructions pour les députés envoyés à l'empereur par ce concile.

Le nouveau *procemium* et le can. 94 sont extraits du conc. de Carthage (23 août 405). Vient ensuite le *procemium* du conc. de Carthage (13 juin 407), et les canons suivants qui sont du même concile.

Can. 95 = Conc. de Carthage. (407), can. 1.
Can. 96 = *ibid.*, can. 2.
Can. 97 = *ibid.*, can. 3.
Can. 98 = *ibid.*, can. 4.
Can. 99 = *ibid.*, can. 5.
Can. 100 = *ibid.*, can. 6.
Can. 101 = *ibid.*, can. 7.
Can. 102 = *ibid.*, can. 8.
Can. 103 = *ibid.*, can. 9.
Can. 104 = *ibid.*, can. 10.
Can. 105 = *ibid.*, can. 11.
Can. 106 = *ibid.*, can. 12.

On a ensuite inséré deux *procemia* de deux conc. de Carthage. (16 juin, 13 oct. 408).

Can. 107 contient ou est immédiatement suivi des *procemia* des conc. de Carthage. (15 juin 409, 14 juin 410).

Can. 108 contient le *procemium* du conc. de Carthage. (1er mai 418). Viennent ensuite :

[132] Can. 109 = conc. de Carthage. (418) can. 1.
Can. 110 = *ibid.*, can. 2.
Can. 111 = *ibid.*, can. 3.
Can. 112 = *ibid.*, can. 4.
Can. 113 = *ibid.*, can. 5.
Can. 114 = *ibid.*, can. 6.
Can. 115 = *ibid.*, can. 7.
Can. 116 = *ibid.*, can. 8.
Can. 117 = *ibid.*, can. 9.
Can. 118 = *ibid.*, can. 10.
Can. 119 = *ibid.*, can. 11.
Can. 120 = *ibid.*, can. 12.
Can. 121 = *ibid.*, can. 13.
Can. 122 = *ibid.*, can. 14.
Can. 123 = *ibid.*, can. 15.
Can. 124 = *ibid.*, can. 16.
Can. 125 = *ibid.*, can. 17.

Digitized by Google

Can. 126 = *ibid.*, can. 18.

Can. 127 = *ibid.*, can. 19.

Telle avait été l'œuvre du concile de Carthage de l'année 419, dans sa première séance tenue le 25 mai ; il se réunit une seconde fois le 30 mai, et promulgua quelques autres ordonnances qui forment la continuation du *Codex canonum Ecclesiæ africanæ*. Le *procemium* de cette nouvelle séance se trouve entre les canons 127 et 128 ; il nous apprend que plusieurs des deux cent dix-sept évêques présents à la session précédente, déclarèrent ne pouvoir prolonger leur séjour et obtinrent du concile l'autorisation de regagner leurs églises ; mais les évêques de chaque province durent choisir des députés, et ceux-ci restèrent jusqu'à la fin du concile. On porta les décrets suivants en leur présence :

Can. 128. Les conciles antérieurs ayant désigné ceux qui avaient le droit de porter une accusation contre un clerc, nous spécifions que les excommuniés, fussent-ils clercs ou laïques, ne le peuvent faire.

Can. 129. De même les esclaves ou les propres affranchis ne peuvent se porter accusateurs ; on n'admettra pas non plus ceux que les lois ont frappé pour des crimes publics ; de même tous ceux qui sont marqués du sceau de l'infamie, par exemple les comédiens ou les personnes tarées, enfin les hérétiques, les païens et les juifs. Ils peuvent cependant se porter accusateurs lorsqu'il s'agit d'une affaire personnelle (c'est-à-dire lorsqu'ils se croient lésés dans leurs droits individuels par un ecclésiastique). [133]

Can. 130. Lorsque quelqu'un a porté contre un prêtre une série d'accusations, s'il ne peut faire la preuve d'aucune des premières accusations, il ne sera pas admis à prouver les dernières.

Can. 131. Quiconque n'est pas reçu à se porter accusateur, ne peut pas non plus se porter en qualité de témoin. Il en est de même de ceux que l'accusateur produit et qui appartiennent à sa propre maison. Nul ne peut être témoin s'il n'a au moins quatorze ans.

Can. 132. Lorsqu'un évêque dit qu'il a été seul témoin d'un délit, et que l'accusé nie et rejette la pénitence, l'évêque ne doit pas regarder comme une injure personnelle si on n'ajoute pas foi à ce qu'il affirme, même s'il déclare en conscience qu'il ne peut plus demeurer en communion avec un accusé qui, pour lui, est un menteur.

Can. 133. Si l'évêque excommunie cet accusé, les autres évêques doivent s'abtenir de communiquer avec lui (c'est-à-dire avec l'évêque), aussi longtemps qu'il ne rapportera pas sa sentence d'excom-

Digitized by Google

munication, afin qu'aucun évêque ne se permette de dire contre quelqu'un une chose qu'il ne peut pas prouver.

Aurèle termina alors le concile par une courte allocution et en signa les actes avec Valentin, primat de Numidie, Faustin, le légat du pape, Alype de Thagaste, Augustin et Possidius de Calama, les députés de la province de Numidie, dix-huit autres évêques et les deux prêtres romains Philippe et Aselle [1].

122. Continuation du différend au sujet de l'appel à Rome.

Les évêques africains présents au concile envoyèrent au pape Boniface une lettre synodale ainsi conçue [2] : « Ils voulaient lui faire part de ce qui avait été conclu entre le concile et les légats du
[134] pape, et qui eût fait la joie de Zosime. Apiarius repentant avait été admis à la communion ; Urbain de Sicca avait auparavant et sans hésiter adouci sa sentence dans la mesure demandée par le pape. Pour éviter désormais toute division, on avait décidé de maintenir Apiarius dans l'ordre sacerdotal, mais de l'éloigner de l'Église de Sicca. On lui avait remis un *epistolium*, l'autorisant à exercer les fonctions sacerdotales partout où il voudrait ou partout où il pourrait. Avant la solution de cette affaire les évêques avaient demandé, après de longues délibérations, aux légats romains de donner lecture de leurs instructions écrites ; ceux-ci avaient lu, outre ces instructions, le *commonitorium* énonçant qu'ils devaient traiter avec les Africains sur les quatre points suivants :

1) Sur l'appel des évêques à Rome,

2) Sur les trop nombreux voyages des évêques à la cour,

3) Sur l'appel porté aux évêques voisins par les prêtres et les diacres excommuniés par leur propre évêque,

4)Au sujet d'Urbain de Sicca,et de son excommunication ou de sa citation à Rome, au cas où il ne s'amenderait pas.

1. Mansi, *op. cit.*, t. III, col. 827 sq. ; t. IV, col. 435 sq. ; Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 938 sq. Le document fut, du reste, rédigé au nom des 217 évêques qui avaient assisté à la première session, et qui se trouvaient ensuite représentés par des députés.

2. On voit que cette lettre a été écrite le lendemain du jour de la seconde séance, par conséquent le 31 mai 419, par ces mots de l'archevêque Aurélius, dans le canon 133 du *Codex canonum Ecclesiæ africanæ* : *Die sequenti..... venerabili fratri et coepiscopo nostro Bonifacio rescribemus.*

Digitized by Google

Sur le premier et le troisième point, on avait déjà l'année précédente, fait connaître au pape Zosime la bonne volonté du concile qui consentait à observer ces deux points jusqu'après avoir étudié les actes de Nicée. On renouvelait ces déclarations au pape Boniface, et on lui recommandait de veiller à ce que ces deux canons (attribués à tort au concile de Nicée et appartenant en fait au concile de Sardique) sur l'appel des évêques et des prêtres, fussent observés non-seulement en Afrique, mais encore en Italie [1]. On avait fait insérer ces canons dans les actes jusqu'à l'arrivée de copies fidèles des actes de Nicée. Dans le cas où les deux canons se trouveraient dans ces copies, de même qu'ils sont dans le *commonitorium*, on ne porterait cependant pas contre les Africains une accusation dont le nom seul est insupportable, et ceux-ci s'assurent qu'ils ne seront jamais traités d'une manière si hautaine, aussi longtemps que Boniface sera pape. Du reste, ils n'avaient trouvé ces canons dans aucun exemplaire du concile de Nicée, pas plus dans le *Codex* grec que dans le *Codex* latin, et c'est ce qui les avait décidés de faire venir de l'Orient des copies exactes des actes de ce concile. Le pape pouvait faire de même, et écrire dans cette intention à Antioche, à Alexandrie, et à Constantinople, ou enfin là où bon lui semblerait. Jusqu'à l'arrivée de ces copies authentiques ils promettaient d'observer fidèlement [135]
les deux canons. Quant aux autres décisions du concile, les légats en informeraient le pape [2]. »

Les Africains écrivirent à saint Cyrille d'Alexandrie et lui demandèrent par le prêtre Innocent une bonne copie des actes de Nicée. Cyrille satisfit immédiatement à leurs désirs, ainsi que le prouve une courte lettre de cet évêque à ce sujet [3] ; elle porte, pour répondre à une demande des Africains, que la prochaine Pâque tombera le 15 avril.

Nous avons une lettre analogue [4] d'Atticus, évêque de Constan-

1. On n'a pas perdu de vue qu'il s'agit toujours ici de deux canons du concile de Sardique, regardés à tort par le pape comme étant du concile de Nicée.

2. Mansi, *op. cit.*, t. III, col. 830 sq. ; Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 939 ; en allemand, dans Fuchs, *Biblioth. der Kirchenvers.*, t. III, p. 404 sq.

3. Dans Mansi, *op. cit.*, t. II, col. 835 ; Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 946.

4. Dans Mansi, *op. cit.*, t. III, col. 838 ; Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 946. D'après une ancienne tradition (dans Mansi, *op. cit.*, t. IV, col. 434), l'évêque Atticus aurait aussi écrit au pape Boniface ; mais les Ballerini (*loc. cit.*, t. III, p. 102) ont montré l'inexactitude de cette allégation. On a prétendu, en outre, qu'Atticus avait saisi l'occasion de sa réponse aux Africains, pour donner une explication sur la prétendue forme prescrite par le concile de Nicée au sujet

Digitized by Google

tinople, auquel les Africains avaient également demandé une copie des actes de Nicée.

Les Africains envoyèrent ces copies, le 26 novembre 419, au pape Boniface [1].

123. Conciles à Ravenne, à Corinthe et à Séleucie.

A peu près à la même époque, ou quelques mois auparavant, une assemblée d'évêques s'était tenue à Ravenne. Sans être un concile proprement dit, elle devait, sur l'ordre de l'empereur Honorius, décider de la valeur de l'élection à la papauté entre les candidats Boniface et Eulalius : mais on ne put arriver à s'entendre sur ce sujet, et on abandonna à l'empereur la décision [2].

En cette même année 419, un autre concile se tint à Corinthe, on y choisit Périgénès pour évêque de cette ville [3]. Périgénès avait été désigné comme évêque de Patras par son métropolitain, l'évê-
[136] que de Corinthe. Mais comme les habitants de Patras n'avaient pas voulu le recevoir, il revint à Corinthe et fut — après le décès du métropolitain — lui même placé sur le siège épiscopal de cette ville. Le concile de Corinthe confirma cette élection et le pape Boniface l'approuva en vertu de ses droits souverains sur les provinces illyriennes. Mais un certain nombre d'évêques se montrèrent mécontents de cette élection ; ils estimaient qu'il n'était pas permis de transférer un évêque d'un siège sur un autre, et ils en appelèrent à l'archevêque Rufin de Thessalonique (vicaire du pape) et au pape Boniface Ier lui-même ; mais comme leur démarche ne fut pas suivie d'effet, ils voulurent réunir un concile à Thessalonique contre Périgénès. Le pape Boniface Ier s'opposa formellement à la réunion de ce concile parce que les évêques d'Illyrie ne pouvaient se réunir en dehors de la présence de leur chef, l'archevêque de Thessalonique, et parce

des *litteræ formatæ* ; elle a été imprimée dans Mansi, *loc. cit.*, et aussi avec un texte plus correct dans les Ballerini, *loc. cit.*, p. 452 sq.

1. Dans Mansi, *op. cit.*, t. III, col. 835 et 838 et Hardouin, *op. cit.* Le symbole de Nicée est encore reproduit, mais les canons ne le sont pas.

2. Baronius, ad ann. 419, n. 14, nous a donné sur ce point quelques détails extraits d'un codex du Vatican : Mansi les a reproduits, t. IV, col. 399 sq.

3. Mansi, *op. cit.*, t. IV, col. 435.

Digitized by Google

qu'une décision prise par le pape ne pouvait pas ultérieurement être l'objet des décisions d'un concile. Les fragments d'actes relatifs à cette question furent lus plus d'ùn siècle après au III[e] concile romain tenu sous Boniface II en 531 [1].

Enfin, un concile s'assembla à Séleucie–Ctésiphon, en Perse, en 420 ; on y renouvela d'anciens canons ecclésiastiques et on mit en vigueur toute une collection des lois de l'Église qui sont encore observées en Orient [2].

1. Mansi, *op. cit.*, t. viii, col. 752 sq.

2. Mansi, *op. cit.*, t. iv, col. 441, donne sur ce synode une courte notice tirée d'Assemani, *Biblioth. orient.*, t. ii, p. 507 et t. iii, p. 374. Ce deuxième concile de Séleucie est en réalité le troisième, Le premier ayant eu lieu sous Caïouma en 399-400, ne fit que subroger Isaac à Caïouma, le second sous Isaac en 410, dont nous nous sommes occupés longuement ; le troisième sous Jahbalaha, la vingt-et-unième année d'Iazdgerd. Muratori, trompé par Théophane, a cru que la onzième année d'Iazdgerd correspondait à 405. Nous savons que Iazdgerd a régné 21 ans comme l'affirment Élie de Nisibe, Grégoire Barhebræus, Agathias, Nikli Ben-Massoud et Élie de Damas. Il est mort l'an 420 d'après Élie de Nisibe et plusieurs des auteurs que nous venons de mentionner ; cette date est confirmée par un témoignage considérable, les actes du martyre de saint Jacques l'intercis qui fixent l'avénement de Vararan, successeur de Iazdgerd, à la fin de l'an 420. Rien ne s'oppose donc à la tenue en 420 du concile de Séleucie, sous Iazdgerd. Après le concile de 410, Marouta était retourné à Constantinople d'où il revint près de Iazdgerd avec Acace évêque d'Amida. Amras attribue à ce troisième concile de Séleucie les canons qu'il avait déjà attribués au second concile. M. Chabot, *Synod. orient.*, p. 277, note 2 et M. Westphal, *Untersuchungen*, p. 142, identifient la mission d'Acace d'Amida avec celle que Socrate, *Hist. eccles.*, l. VII, c. xxi, *P. G.*, t. lxvii, col. 781, place en 422 sous le règne de Bahrâm. M. J. Labourt, *Le christianisme dans l'empire perse*, in-12, Paris, 1904, p. 101, note 1, ne voit pas de raison suffisante pour modifier la date donnée par Socrate. « Cet historien, d'après lui, ne dit nullement que l'évêque d'Amid n'était jamais allé en Perse, mais seulement que Bahrâm, touché de la générosité dont il avait fait preuve en rachetant 7000 captifs que les Romains avaient faits en Arzomène, désira s'entretenir avec lui. La générosité de l'évêque d'Amid n'aurait d'ailleurs pas eu lieu de s'exercer antérieurement à 420, puisqu'à cette date les hostilités n'avaient pas recommencé. On comprend mieux qu'il ait consenti à des sacrifices héroïques pour racheter les prisonniers persans, si l'on admet qu'à la suite d'une première ambassade, il s'intéressait aux Églises de Perse et pensait qu'en considération de son acte charitable, Bahrâm l'autoriserait à plaider la cause des chrétientés éprouvées par la persécution. » D'après les actes de Dadiso (*Synod. orient.*, p. 287, 293), l'intervention de l'évêque d'Amid fut rendue nécessaire par la menace d'un schisme contre la primauté de Jahbalaha ; cependant on n'aperçoit rien de semblable dans le procès-verbal du concile de 420. Les évêques du royaume saisirent l'occasion que faisait naître la présence de Jah-

Digitized by Google

124. Conciles à Carthage, en Numidie, en Cilicie et à Antioche.

Le 23 juin de l'année 421, un concile se réunit à Carthage, sous la présidence de l'archevêque Aurèle ; d'après les Ballerini, c'est le XVIIIe ; il promulga dix canons, que nous possédons encore : ou mieux, il remit en vigueur d'anciens canons que voici [1] :

Can. 1. Lorsqu'un évêque ou un clerc excommunié parvient à se faire admettre à la communion, durant le temps de son excommunication, il se condamne lui-même [2].

Can. 2 = *Codex canonum Ecclesiæ africanæ*, can. 30.

Can. 3 = *ibid.*, can. 31.

balaha et Acace auprès du roi à Beit Ardasir pour s'y donner rendez-vous, les saluer et les prier de faire approuver en concile les décrets des conciles romains. Onze évêques signèrent la supplique. Il semble que l'état de l'Église perse était alors loin d'être florissant. Dans leur adresse au catholicos, les évêques disent clairement (*Synod. orient.*, p. 280) que « l'œuvre achevée dix années auparavant par Isaac n'avait pas été durable. » Les Pères de Séleucie ne connaissaient pas bien les canons et l'ensemble des conciles, ni les traditions ; plusieurs d'entre eux étaient très âgés et moururent peu de temps après le synode ; leur succession donna lieu à de nombreuses compétitions. Jahbalaha, (*Synod. orient.*, p. 281) répondant à ses collègues, se félicita de les avoir trouvés, dès le début de son épiscopat, bien intentionnés à son égard. N'était-ce pas indiquer que d'autres prélats avaient pris un parti tout différent ? Il critiqua à son tour l'œuvre d'Isaac, et en expliqua l'insuffisance par l'absence de circonstances favorables. Il conclut d'abord avec Acace, que bien loin d'abroger les sanctions portées par le concile de Séleucie, il convenait plutôt de les fortifier, et de rendre plus minutieuses les règles canoniques, en faisant adopter, outre les canons de Nicée et de Séleucie, ceux d'Ancyre, de Néo-Césarée, de Gangres, d'Antioche (*in encæniis*) et de Laodicée. Le *catholicos* mourut peu de temps après le concile, au commencement de l'année 420. Marc, *Liber Turris*, Romæ, 1897, p. 28, rattache la mort de Jahbalaha à la tenue du concile. Selon lui, Ma'na, métropolitain de Perse, aurait conseillé au *catholicos* de ne pas promulguer de nouveaux canons. Jahbalaha dédaigna cet avis et fut frappé d'apoplexie. Il mourut presque aussitôt. On trouvera les actes du concile de 420 dans *Synod. orient.*, édit. Chabot, dans *Notices et extraits du mss.*, t. XXXVII, p. 276-284. (H. L.)

1. Dans Mansi, *op. cit.*, t. IV, col. 449 sq. ; Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 879, 935 sq. ; en allemand, dans Fuchs, p. 431 f. ; Cf. Ballerini, dans S. Leonis Magni, *Opera*, t. III, p. 103.

2. Voyez le 29e canon dans le *Codex canonum Ecclesiæ africanæ* qui est le 1er canon du synode de Carthage du 25 mai 419.

Digitized by Google

Can. 4. Lorsque des évêques ou des prêtres donnent à d'autres [137]
églises une part du bien de leurs propres églises, les évêques doivent rendre compte au concile des motifs de cette manière de faire, et les clercs en rendront compte aux évêques. S'ils l'ont fait sans motifs, ils doivent être regardés comme des voleurs.

Can. 5 = *Codex canonum Ecclesiæ africanæ*, can. 32, c'est-à-dire le 4e du conc. de Carthage (25 mai 419).

Can. 6 = *Codex canonum Ecclesiæ africanæ*, can. 128 et 129, le 1er et le 2e canon du conc. de Carthage (30 mai 419).

Can. 7 = *Codex canonum Ecclesiæ africanæ*, can. 130 et 131, c'est-à-dire les canons 3e et 4e du concile dont nous avons parlé plus haut.

Can. 8 = *ibid.*, can. 132, = can. 5 du concile précité.

Can. 9. Sembable à la première moitié du canon 33e dans le *Codex canonum Ecclesiæ africanæ*, c'est-à-dire au canon 5e du conc. de Carthage (25 mai 419) seulement avec la différence qu'il y a ici : « L'évêque ne doit vendre aucun bien d'église sans l'agrément du concile ou des primats. » Dans le texte du concile antérieur, tenu en 419, au lieu de *primat*, il y a *prêtre*.

Can. 10 semblable à la seconde moitié du can. 33 du *Codex canonum Ecclesiæ africanæ*.

Deux ans plus tard, en 423, se tint en Numidie un concile qui déposa Antoine, évêque indigne de Fussala ; il se tint aussi cette année-là un concile en Cilicie contre le pélagien Julien. Nous n'avons pas de plus amples détails sur ces deux assemblées, et nous pouvons en dire autant d'un concile tenu à Antioche en 424, et qui chassa Pélage de cette ville [1].

125. Nouveau concile à Carthage (XXe) au sujet de l'appel.

En l'année 424, le XXe concile de Carthage reprit l'affaire d'Apiarius et des appels à Rome [2], et envoya au pape Célestin Ier la
lettre suivante : « Apiarius ayant demandé une nouvelle enquête, [138]

1. Mansi, *op. cit.*, t. IV, col. 474, 475 (manque dans Hardouin).

2. Il s'est tenu, paraît-il, quelque temps auparavant un autre synode de Carthage, qui est le 19e, et auquel fait allusion le synode de Carthage de 525. Cf. les Ballerini, *op. cit.*, p. 103, n. 2 et 104, n, 3. Ce même concile de 525 parle aussi du 20e concile de Carthage.

Digitized by Google

elle n'a servi qu'à constater les épouvantables méfaits dont il s'était rendu coupable. Faustin, légat du pape, n'en avait pas moins requis avec arrogance qu'Apiarius fût admis à la communion des Africains, parce qu'il en avait appelé au pape et que celui-ci l'avait admis à sa communion. C'est là précisément ce qu'il n'aurait pas dû faire. Apiarius avait, du reste, avoué ses crimes. Le pape était prié de ne pas prêter si aisément l'oreille à ceux qui viennent d'Afrique à Rome, ainsi qu'il l'avait fait pour Apiarius, et de ne plus admettre les excommuniés à la communion de l'Église, fussent-ils évêques ou prêtres, ainsi que l'ordonne le concile de Nicée (can. 5), dont la prescription s'étend aussi aux évêques. L'acceptation de l'appel à Rome est un empiètement sur les droits de l'Église d'Afrique, et l'ordonnance de Nicée dont on s'est réclamé, n'est pas de ce concile; elle ne se trouve pas dans les copies authentiques de ses actes tels qu'ils ont été envoyés de Constantinople et d'Alexandrie. Le pape était prié de ne plus envoyer à l'avenir de juges en Afrique, et Apiarius étant excommunié pour ses crimes, le pape n'exigerait certainement pas que l'Église d'Afrique se laissât plus longtemps molester par le légat Faustin. Que Dieu protège longtemps le pape et que celui-ci prie pour les Africains [1]. »

126. Conciles contre Léporius et conciles moins importants.

Le moine Léporius de Marseille provoqua un nouveau concile de Carthage, vers l'année 426 [2]. Ce moine partageait les erreurs des pélagiens, qu'il mélangeait aux opinions nestoriennes (*ante Nestorium*); chassé des Gaules et venu en Afrique, il y avait été converti par Aurèle et Augustin. Il présenta au concile de Carthage une profession de foi, dans laquelle il rétractait toutes ses anciennes erreurs. Le concile le renvoya aux évêques des Gaules avec une lettre de recommandation [3].

[139] Léporius s'exprima en ces termes : « Il reconnaissait son erreur,

1. Mansi, *op. cit.*, t. III, col. 839 sq., t. IV, col. 515 ; Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 947 sq.

2. Voyez, sur la question chronologique, Mansi, *op. cit.*, t. IV, col. 517.

3. Cette profession de foi, de même que cette lettre de recommandation se trouvent dans Mansi, *op. cit.*, t. IV, col. 518 et sq. et Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 1261 sq.

Digitized by Google

mais il ne s'est pas trompé sciemment et croyait que cette erreur était la pure vérité. Il n'avait pas nié que le Christ, le fils de Dieu fût né de la vierge Marie, mais pour ne pas humaniser la Divinité il n'avait pas voulu dire : « Dieu lui-même est né de la vierge Marie, » mais bien : « avec l'aide de Dieu, l'homme parfait est né de la vierge Marie. » Il avait attribué *seorsum quæ Dei sunt, soli Deo* et de même *seorsum quæ sunt hominis, soli homini*. Il évite ainsi la communication des idiomes et il a ainsi manifestement introduit dans la Trinité une quatrième personne. Du Christ (homme) il a fait procéder tout *labor*, toute *devotio*, tout *meritum*, la foi, etc... parce qu'il ne convient pas que tout cela procède de Dieu ; il pense que le Christ a éprouvé toutes ses souffrances en tant qu'homme parfait sans être secouru en rien par la Divinité et donne comme preuve que le Christ s'est écrié : « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'avez vous abandonné ?» Léporius croit encore au sujet du Christ qu'il n'a pas comme homme connu le jour du jugement... » Tout ce que Léporius déclare ici être son erreur ancienne et tout ce qu'il rétracte n'appartient pas à proprement parler aux doctrines des pélagiens, mais bien plutôt à celles des nestoriens ou de Théodore de Mopsueste ainsi que Neander l'a très justement fait remarquer, car dans la profession de foi positive de Léporius on ne trouve aucun mot concernant la doctrine de la grâce. Mais Cassien et Gennade, juges très compétents sur cette question, nous démontrent si clairement que Léporius était pélagien, que l'on est obligé d'admettre que ce moine avait adopté et les erreurs des pélagiens et celles des nestoriens.

On ne peut que signaler une sorte de concile, en réalité une simple réunion de quelques évêques qui se tint à Hippone, en 426, pour donner un coadjuteur à Augustin, dans la personne du prêtre Héraclius [1].

Il se tint de même, en 426, sur l'ordre de l'empereur Théodose II, un concile à Constantinople, en partie à l'occasion de l'élévation de Sisinnius sur le siège patriarcal de cette ville, et en partie pour la [140]
condamnation de l'erreur des messaliens. Nous n'avons qu'un fragment de la lettre synodale de cette assemblée [2].

Nous ne possédons aucun document original, et nous n'avons que quelques renseignements de seconde main, sur un grand concile des Gaules tenu probablement à Troyes en 429 au sujet du

1. Mansi, *op. cit.*, t. IV, col. 538.
2. Mansi, *op. cit.*, t. IV, col. 542.

Digitized by Google

pélagianisme [1]. Ce concile députa pour cette affaire en Angleterre, Germain, évêque d'Auxerre, et Loup, évêque de Troyes [2].

Ainsi se termine la série des conciles antérieurs aux grandes luttes christologiques que nous avons maintenant à étudier, parce qu'elles ont provoqué un grand nombre de conciles d'une importance incontestable.

1. Sur la question chronologique relative à ce synode, voyez Mansi, *op. cit.*, t. IV, p. 546.
2. Mansi, *op. cit.*, t. IV, col. 543 sq.

Digitized by Google

Digitized by Google

[141]

LIVRE NEUVIÈME

TROISIEME CONCILE ŒCUMÉNIQUE A ÉPHÈSE EN 431

CHAPITRE PREMIER

APERÇU PRÉLIMINAIRE

127. Doctrine sur l'union des deux natures en Jésus-Christ admise avant Nestorius.

L'Église avait défendu l'humanité du Christ contre les docètes, et sa divinité contre les ébionites et les ariens, etc. Le développement de la science théologique conduisit bientôt à la question christologique proprement dite : de quelle manière sont unies dans le Christ la nature divine et la nature humaine ? La foi les montrait intimement unies, mais le mode de cette union restait imprécis, et les explications qu'en donnaient les anciens Pères ne sortaient pas des formules et des expressions vagues. Ainsi saint Ignace appelle le Seigneur σαρκοφόρος [1]. Et Tertullien recommande de dire : le Logos a revêtu l'humanité (*carne est indutus*), de préférence à *caro factus,* parce que cette dernière expression pourrait faire croire que le Logos a été changé (*transfiguratus*) en chair. Origène envisage l'union des deux natures comme un tissu (συνυφαίνεσθαι), mais le plus souvent il se sert pour désigner cette union du mot κρᾶσις, c'est-à-dire *mélange,* correspondant au terme latin *commixtio* [2]. Ainsi font saint Irénée [3], saint Méthode et d'autres auteurs plus récents. Ter-

1. S. Ignace, *Ad Smyrn.*, c. v, dans Funk, *Patrum apostol. opera*, in-8, Tübingæ, 1887, t. I, p. 238.

1. Tertullien, *Adversus Praxeam*, c. XXVII, *P. L.*, t. II, col. 214.

2. *Contra Celsum*, l. III, c. XLI, *De princip.*, l. III, c. VI, 3, *P. G.*, t. XI, col. 972, 256.

3. Saint Irénée, *Adv. hæres.*, l. III, c. XIX, n. 1, *P. G.*, t. VII, col. 938.

Digitized by Google

tullien dit que le Christ est *homo Deo mistus* [1], saint Cyprien *Deus cum homine miscetur* [2], et Lactance *Deus est et homo, ex utroque genere permistus* [3]. Ils parlent aussi de la vie de chacune de ces deux natures συνδρομή, de leur *copulatio*, *connexio*, etc. [4], mais il faudra attendre le IV[e] concile général pour que le problème de l'union et du mode d'union des deux natures soit posé et résolu par la doctrine de l'union hypostatique. D'après cette doctrine, les deux natures du Christ sont inséparablement unies sans être mêlées dans la personne divine (ὑπόστασις) du Logos. En l'Homme-Dieu n'existe pas une personne divine et une personne humaine ; il n'est pas non plus une fusion de ces deux personnes ; son principe personnel est la personne même du Logos, unie à la nature et non à la personne humaine. S'il en était autrement, il n'y aurait pas d'unité dans le Christ, mais deux personnes dans une seule et même individualité, celle du Christ ; fait anormal et inadmissible, ces personnes fussent-elles mêlées l'une à l'autre, ou subsistant l'une à côté de l'autre. [142]

Cent ans environ avant que l'Église eût résolu définitivement la question christologique, Apollinaire, de Laodicée en Syrie, avait proposé une solution différente, basée sur de faux principes [5]. Il

1. Tertullien, *Apolog.*, c. XXI, *P. L.*, t. I, col. 450.
2. Saint Cyprien, *De vanit. idol.*, *P. L.*, t. IV, col. 585 sq.
3. Lactance, *De div. inst.*, l. IV, c. XIII, *P. L.*, t. VI, col. 482.
4. Cf. Klee, *Dogmengesch.*, t. II, p. 34.
5. L'importance véritable de l'apollinarisme dans l'histoire de la théologie chrétienne se trouve dans ce fait que l'intérêt dogmatique se déplace de la doctrine trinitaire à la doctrine christologique. C'est ce titre d'ascendant des grandes hérésies du V[e] et du VI[e] siècle qui donne à l'apollinarisme une importance que sa destinée particulière ne lui vaudrait probablement pas. La réaction contre l'arianisme avait entraîné Apollinaire dans une erreur non moins funeste. Tandis qu'Arius se préoccupait de montrer comment, en étant homme, le Christ était devenu Dieu (Dorner, *Die Lehre von der Person Christi*, 2[e] édit. Stuttgart, 1845, t. I, p. 890), les apollinaristes s'évertuaient à montrer dans le Sauveur l'impossibilité de l'intégrité d'une nature humaine. Si les ariens tenaient le Christ pour éminemment sujet au changement et entré en possession de l'immutabilité dans le bien par une lutte morale, les apollinaristes s'opposaient à toute idée de changement et ne voulaient reconnaître dans l'Homme-Dieu rien de créé en ce qui concernait sa nature spirituelle. Cependant Apollinaire, comme Arius lui-même, avait subi la double influence des écoles d'Egypte et d'Antioche et son esprit contenait un bizarre mélange et comme un dosage malhabile de l'esprit religieux des alexandrins et de l'esprit rationaliste des antiochiens. La difficulté que présente au regard de la raison l'union de deux natures parfaites en une seule personne, fut pour sa foi la pierre d'achoppement ; en défendant l'unité personnelle du Christ contre la


Digitized by Google

appliqua à la christologie des principes de *trichotomie* (partage en trois), extraits de la *psychologie* de Platon, et il soutint que si trois

doctrine dualiste des antiochiens, il tomba dans l'excès opposé, il enseigna le monophysisme, c'est-à-dire l'union du Verbe à un corps humain sans âme et sans intelligence. G. Voisin, *L'apollinarisme*, in-4, Louvain, 1901, p. 15, 56, 57. Apollinaire procédait d'Origène quand il enseignait que l'âme humaine est douée d'un don particulier de mutabilité qui lui permet de se détourner de Dieu et du bien. D'autre part il réclamait une intime participation du Logos divin dans les œuvres de la création. Il se séparait en cela de Paul de Samosate et de Photin; il y était amené par sa conception du prix infini de la Passion rédemptrice. Apollinaire prétendait démontrer cette infinité en l'attribuant à un Logos divin qui, revêtu d'un corps humain, avait souffert dans sa nature divine la souffrance et la mort. Cette explication ne pouvait se soutenir qu'à la condition de refuser à Jésus une âme pour en faire remplir le rôle par le Logos. Entraîné par la logique de son système, Apollinaire soutint que le Logos s'était transformé en une nature passible afin de pouvoir souffrir et mourir. Saint Basile a reproché, à tort, à Apollinaire, de négliger l'Écriture pour fonder sa doctrine sur le raisonnement humain. S. Basile, *Epist.*, CCLXIII, 4, *P. G.*, t. XXXII, col. 980 : ἔστι μὲν οὖν αὐτοῦ καὶ τὰ τῆς θεολογίας οὐκ ἐκ γραφικῶν ἀποδειξεων, ἀλλ' ἐξ ἀνθρωπινων ἀμορφῶν τὴν κατασκευὴν ἔχοντα. Apollinaire citait fréquemment le texte : « Le Verbe s'est fait chair » et il en déduisait que le Christ se composait du Logos revêtu d'une *chair* sans âme raisonnable. Grégoire de Nazianze, *Epist.*, CI, *P. G.*, t. XXXVII, col. 176 sq. Un texte, *l'épître aux Philippiens*, II, 7 : « semblable à un homme quant à l'extérieur, » fournissait un autre argument d'après lequel le Sauveur avait l'apparence d'un homme sans en avoir la réalité. S. Ambroise, *Epist.*, XLVI, 8, *P. L.*, t. XVI, col. 1048 ; Grégoire de Nysse, *Antirrheticus*, XXI, XXIII, *P. G.*, t. XLV, col. 1164, 1170. Le parti faisait grand cas de saint Jean chez qui il prétendait trouver la doctrine de la transformation nettement formulée. A vrai dire, les textes cités étaient à peu près les seuls dont la doctrine nouvelle pût se réclamer. Les apollinaristes invoquaient en outre le principe philosophique que deux êtres complets et séparés ne pouvaient s'assembler jusqu'à former un être unique, ce qui visait le Logos et l'âme humaine. Enfin, d'après saint Grégoire de Nazianze, ils soutenaient qu'un seul et même corps ne pouvait contenir deux principes spirituels comme supports de la personnalité. A côté de ces erreurs relatives à l'âme de Jésus, — erreurs prestement réfutées par les Pères cappadociens — il s'en produisait d'autres relatives au corps du Sauveur. L'âme humaine du Christ une fois congédiée, les apollinaristes s'apercevaient qu'ils n'avaient plus rien qui formât trait d'union entre le Logos et le corps ; il se produisait un vide qui ne pouvait être comblé qu'en rapprochant d'une autre façon les deux termes extrêmes. On faisait, en conséquence, du corps du Seigneur un corps céleste et éternel, ou bien on soutenait sans preuves qu'il avait été consubstantiel au Logos. Toutes ces opinions aboutissaient à la négation de la maternité divine puisque, suivant la théorie renouvelée de Valentin, le Christ n'avait fait que passer dans le sein de Marie comme on traverse un canal. Saint Épiphane ajoute que les apollinaristes étaient infectés d'opinions millénaristes ; saint Grégoire de Nazianze leur reprochait d'ensei-

Digitized by Google

facteurs, corps, âme, et esprit, constituent l'homme ordinaire, de même l'Homme-Dieu comprend aussi trois facteurs : le corps, l'âme et le *Logos*, ce dernier tenant la place de l'esprit humain (πνεῦμα), et ne faisant qu'un avec les deux facteurs inférieurs. Apollinaire en arrivait ainsi à formuler l'union de l'humanité et de la divinité dans le Christ de sorte qu'elles ne se trouvaient plus simplement face à face ou côte à côte, et il tenait son explication pour obligatoire. Si l'on attribue au Christ un πνεῦμα humain, disait-il, il faudra lui attribuer la *liberté*, par conséquent la *mutabilité* (τὸ τρεπτὸν), ce qui compromet la sûreté de notre rédemption. On ne sauvegarde cette rédemption et on n'arrive à une conception intelligible de l'union
des deux natures que par la négation du πνεῦμα humain dans le [143]
Christ [1]. Apollinaire n'apercevait pas que son raisonnement détruisait l'Homme-Dieu, et sapait par la base l'humanité réelle du Sauveur.

L'apollinarisme fut démasqué et combattu par plusieurs docteurs de l'Église, en particulier par saint Athanase, saint Grégoire de Nazianze, saint Grégoire de Nysse et saint Épiphane, qui affirmèrent tous la réelle humanité de ce Christ, dont ils avaient proclamé la divinité. Ils montrèrent la nécessité pour le Christ de posséder une âme humaine semblable à celle des autres hommes. Lorsqu'ils parlèrent du mode d'union des deux natures, leurs expressions demeurèrent vagues, peu intelligibles, parfois même inexactes. Ainsi, saint Épiphane qui condamne l'expression de *mélange* des natures (σύγχυσις), et la doctrine du changement d'une nature en l'autre (οὐ τραπεὶς τὴν φύσιν) [2], se sert d'une expression aussi inexacte que celle qu'il rejette, τὰ δύο κεράσας εἰς ἕν, c'est-à-dire : « le Christ a fait s'écouler en *un* (et non pas en *une*) les deux natures. » Même contradiction chez saint Athanase. Il désigne l'union des deux natures par cette phrase devenue célèbre : ἀσύγχυτος φυσικὴ ἕνωσις τοῦ λόγου πρὸς τὴν ἰδίαν αὐτοῦ γενομένην σάρκα [3]. Saint Athanase nie certainement le *mé-*

gner sur la Trinité une doctrine malséante ; ils auraient comparé le Père, le Fils et le Saint-Esprit au soleil, au rayon et à l'éclat lumineux, et enseigné une subordination du Fils et du Saint Esprit. Cependant il faut dire à la décharge d'Apollinaire qu'il s'attachait fermement à la foi de Nicée. (H. L.)

1. Cf. Dorner, *Die Lehre von der Person Christi*, 2e édit., t. II, p. 40 ; Möhler, *Athanasius*, t. II, p. 266 sq.

2. S. Épiphane, *Ancorat.*, § 44 et 81, *P. G.*, t. XLIII, col. 96, 169.

3. Les Pères ne laissèrent pas à l'apollinarisme le temps de s'étendre. Dès 371, saint Athanase montra que saint Jean parlait du Verbe « fait chair » comme saint Paul parlait du Christ « fait » malédiction ; ces expressions n'avaient d'autre portée que de désigner l'action du Fils de Dieu se revêtant

Digitized by Google

lange des deux natures; mais plus loin, c. xxii, il explique ἕνωσις φυσικὴ par ἕνωσις κατὰ φύσιν, et dit très explicitement qu'il ne faut pas l'entendre

d'un objet étranger, sans pour cela se métamorphoser en cet objet (*Ad Epist.*, c. viii, *P. G.*, t. xxvi, col. 1061, 1064). A propos de ce même verset, saint Grégoire de Nazianze, *Epist.*, ci, *P. G.*, xxxvii, col. 176 sq., dit qu'une synecdoque de ce genre n'est pas rare dans l'Écriture, le mot âme est souvent employé pour désigner l'homme tout entier. En tout cas, il ne peut être question ici de « transformation ». En cela Grégoire de Nazianze ne fait qu'étendre une observation de saint Athanase qui montrait que le prophète Joël se sert du mot « chair » pour désigner les hommes. Il serait donc arbitraire et abusif de se fonder sur ce verset de saint Jean, i, 14, pour refuser au Christ une âme raisonnable, *Ad Epist.*, viii, *P. G.*, t. xxvi, col. 1064. Grégoire de Nazianze n'est pas seul à s'inspirer de l'argumentation de saint Athanase. Nous voyons saint Épiphane (*Hæres.*, lxxvii, 29, *P. G.*, t. xlii, col. 685), saint Ambroise (*De Incarnatione*, 59, 60, *P. L.*, t. xvi, col. 833), saint Augustin (*De LXXXIII quæst.*, p. lxxx 1, 2, *P. G.*, t. xl, col. 93), reprendre les mêmes explications presque dans les mêmes termes. « On nous objecte, écrit saint Ambroise, qu'il est écrit : « Le Verbe s'est fait chair. » Que ce soit écrit, je n'en disconviens pas... mais cela veut dire que le Verbe s'est fait homme. Il est aussi écrit dans Joël : « Je répandrai mon esprit sur toute « chair ». Pourtant ce n'est pas sur les animaux sans raison, mais bien sur les hommes qu'a été faite l'effusion de l'esprit. Direz-vous que le texte scripturaire enseigne la transformation du Verbe en chair humaine? N'avez-vous donc pas lu que le Seigneur a été fait péché? Est-ce donc que le Seigneur a été transformé en péché? Non, certes, mais saint Paul a voulu dire par là que le Sauveur a pris nos péchés sur lui. » Le passage de saint Paul, *Ad Philipp.*, ii, 6, ne prouve pas l'erreur apollinariste, parce que la forme d'esclave (μορφὴ δούλου) n'est pas seulement l'apparence extérieure, visible, mais aussi la nature humaine tout entière, de même que la forme de Dieu (μορφὴ Θεοῦ) désigne la plénitude de la divinité. Au contraire, l'âme raisonnable est avant tout la forme de l'homme. Si le Fils de Dieu a pris non un cadavre humain, mais la forme humaine complète, il doit avoir pris le corps avec l'âme. Saint Athanase avait peu insisté sur les autorités scripturaires à opposer à l'hérésie nouvelle; les docteurs qui lui succédèrent comblèrent vite cette lacune. Directement ou indirectement ils se préoccupaient de combattre l'apollinarisme, par exemple quand ils relevaient dans un texte de saint Luc la preuve du progrès de la science de Jésus enfant, ils songeaient à prouver la présence dans le Christ d'une âme raisonnable. Saint Grégoire de Nysse visait au même but quand il refusait au Sauveur la connaissance du jour du jugement. Saint Épiphane, *Hæres.*, lxxvii, 27, *P. G.*, t. xlii, col. 680. En 377, S. Épiphane signale le « désir » éprouvé par Jésus de faire la dernière Pâque. Ce sentiment, dont la divinité était incapable, dit-il, supposait nécessairement la présence dans le Sauveur d'une âme raisonnable. On fit observer que Jésus avait désiré manger, qu'il avait ressenti la crainte, la tristesse, la soif. Ces sentiments n'avaient pu être formés que par une âme raisonnable. L'auteur du premier traité *Contra Apollinarem*, i, 15, *P. G.*, t. xxvi, col. 1124; saint Ambroise, *De Incarnat.*, lxiii, *P. L.*, t. xvi, col. 63,

Digitized by Google

par ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν. D'où l'on pourrait croire à première vue qu'il soutient le contraire de la doctrine orthodoxe sur l'union hypostatique. Il n'en est pas ainsi, car le contexte prouve que par ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν, saint Athanase n'entend pas l'union dans une personne, mais une *union substantielle*, et il dit, bien certainement avec raison, que, dans le Christ, les deux natures ne pouvaient pas être substantiellement unies. Cependant son expression ἕνωσις φυσικὴ ou κατὰ φύσιν reste équivoque ; on se demande si elle ne traduit pas des idées monophysiques, car saint Athanase a fait pour le mot φύσις ce qu'il avait fait pour le mot ὑποστάσις ; il ne les a pas employés dans un sens fixe et précis, comme cela s'est fait plus tard, mais il leur a laissé une signification vague, et il a voulu dire simplement que les deux natures ont été réunies en *un*, en un être ou en une personne [1]. Si la profession de foi περὶ τῆς σαρκώσεως τοῦ Θεοῦ Λόγου attribuée à saint Athanase était authentique, il faudrait dire que ce Père a enseigné οὐ δύο φύσεις, et que l'expression μίαν φύσιν τοῦ [144]
Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένην vient de lui. Mais cet écrit est apocryphe et doit être attribué à Apollinaire plutôt qu'à saint Atha-

834 ; Théophile, dans saint Jérôme, *Epist.*, xcviii, 4, *P. L.*, t. xxiii, col. 785 ; Théodoret, *Hæretic. fabul.*, V, xiii, *P. G.*, t. lxxxiii, col. 497 sq. ; saint Augustin, *De LXXXIII quæst.*, q. lxxx, 3, *P. L.*, t. xl, col. 94, reviennent tous sur cette considération et saint Augustin dit en propres termes : « Jésus admira, il se fâcha, il fut tour à tour dans la joie et dans la tristesse. Or ces sentiments et beaucoup d'autres attestent qu'il avait une âme, car une âme seule pouvait les former. » Une des objections des apollinaristes contre la concession d'une âme humaine au Christ était fondée sur ce qu'ils prétendaient que le péché était essentiel à l'esprit humain. A quoi saint Athanase répondait que si on admet cette hypothèse, la faute du péché ne retombera pas sur la créature, mais sur Dieu lui-même. Une autre conséquence sera que si le péché tient principalement à la liberté de l'esprit humain, il fallait que le Sauveur prît avant toute chose ce péché. Mais Dieu, à l'origine, a créé purs l'esprit humain et la chair. Pour rester exempt de péché, le Christ n'avait qu'à prendre cette chair telle qu'elle était quand il l'avait créée. L'exemption de péché est la véritable nature de la chair, c'est elle qui a été restaurée dans le Christ. Dans la controverse apollinariste la part principale a appartenu au raisonnement. « On se préoccupa avant tout, dit M. Turmel, *Hist. de la théol. positive,* 1904, t. i, p. 56, de prouver que Notre-Seigneur n'aurait pas accompli entièrement l'œuvre de la rédemption s'il n'avait pris une âme raisonnable et que cette âme ne mettait en péril ni l'unité ni la sainteté du Verbe incarné. » (H. L.)

1. Cf. Möhler, *op. cit.*, p. 280, et Dorner, *op. cit.*, t. i, p. 1072. Münscher, a pensé qu'au ive siècle, le mot φύσις est souvent pris, par exemple par Apollinaire, comme synonyme de *personne*. Münscher, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, t. i, p. 278.

Digitized by Google

nase, ainsi que l'ont reconnu, non seulement Montfaucon, Möhler, mais encore Münscher [1]. Il n'en résulte pas que saint Athanase ne se soit pas servi de l'expression μίαν φύσιν τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένην qui peut être interprétée dans un sens orthodoxe, car elle paraît avoir été en usage en Égypte. Cyrille et Dioscore l'attribuent à Athanase, et elle fut regardée comme la véritable expression de la doctrine orthodoxe.

Lorsque Grégoire de Nazianze et Grégoire de Nysse combattent l'apollinarisme [2], ils mettent en relief le plus possible *les deux*

1. Dans son *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, t. I, p. 273, tandis que dans son *Handbuch der Dogmengeschichte*, t. IV, p. 15, il attribuait le livre à Athanase.

2. Draeseke, *Gregorios von Nazianz und sein Verhältniss zum Apollinarismus* dans *Theologische Studien und Kritiken*, 1892, p. 473-512, contient un certain nombre d'erreurs de détails relevées dans G. Voisin, *L'apollinarisme*, in-8, Louvain, 1901, p. 101, note 1. Ce dernier ouvrage contient un paragraphe intitulé : Grégoire de Nazianze en lutte contre l'apollinarisme, p. 99-112. Après sa démission du siège de Constantinople, en 381, Grégoire s'était retiré malade à Arianze. Les apollinaristes firent alors invasion dans sa ville épiscopale et abusant de la tactique de Grégoire qui les ménageait dans l'espoir de les convertir, ils répandirent le bruit que Grégoire partageait leur doctrine touchant le dogme de l'Incarnation. Ils se prévalurent en outre de l'orthodoxie de leur maître en matière trinitaire pour imposer leurs vues christologiques, enfin ils assurèrent avoir été admis à la communion catholique par un concile occidental. Ceux qui ne partageaient pas leurs erreurs se taisaient et la réputation de Grégoire se trouva compromise. Informé de cette situation, il écrit à Clédonius afin de prémunir ses ouailles contre les sophismes des hérétiques. Il rappelle les faits qui se sont produits à Nazianze et formule dix anathèmes contre les erreurs christologiques qui avaient cours à cette époque, notamment contre les erreurs d'écoles d'Antioche, contre celles d'Apollinaire et celles qui lui étaient attribuées à lui-même. Petau, *De incarnatione*, l. I, c. VI; Ullmann, *Gregorius von Nazianz der Theologe*, Gotha, 1867, p. 282, disent que ces dix anathèmes sont portés contre les apollinaristes ; Tillemont dit que ces anathèmes visent les erreurs dont les apollinaristes pouvaient accuser la foi catholique. Ce sont les erreurs christologiques en général que Grégoire a en vue et dont il veut prémunir les fidèles de Nazianze. Les anathèmes III et VII visent la doctrine opposée à celle d'Apollinaire, le x[e] son erreur propre ; les autres, les doctrines professées par certains de ses partisans et qu'on lui attribuait. C'est à la négation de l'esprit humain du Christ que Grégoire s'arrête le plus longuement. Toute sa thèse peut se résumer dans ces deux propositions : le Christ est véritablement homme ; il s'est uni à ce qu'il est venu sauver. On est surpris de rencontrer une partie notoirement insuffisante lorsqu'il s'agit de réfuter l'argument fondamental d'Apollinaire : le Christ ne pouvait avoir en lui deux êtres parfaits, οὐκ ἐχώρει, φησί, δύο τέλεια. Il est juste de dire que la solution de cette difficulté divise, de nos jours encore, les théologiens. Grégoire n'a rien fait de plus que de proposer une réponse, tout en constatant qu'il s'agit

Digitized by Google

natures du Christ ; c'est surtout ce que fait saint Grégoire de Nazianze (φύσεις μὲν δύο, Θεὸς καὶ ἄνθρωπος υἱοὶ δὲ οὐ δύο). *Orat.*, LI. Mais l'un et l'autre parlent aussi de la σύγκρασις et ἀνάκρασις, c'est-à-dire d'un *mélange* des deux natures, et saint Grégoire de Nysse ne se défait pas complètement de cette idée, que la nature humaine a dû être métamorphosée en la nature divine [1].

Mécontents des raisons apportées de part et d'autre, les docteurs de l'école d'Antioche de la fin du IVe siècle ou du commencement du Ve siècle, pensèrent qu'il fallait donner une explication nouvelle de l'union des deux natures. A les entendre, leurs prédécesseurs n'avaient pas sauvegardé, d'une manière suffisante, l'être et la distinction de chaque nature ; ils n'avaient pas attaqué la base même de l'apollinarisme, mais s'étaient au contraire plus ou moins inspirés de ce système. C'est ainsi qu'Apollinaire trouva dans sa patrie, en Syrie, des adversaires plus déclarés qu'ailleurs ; c'étaient des hommes de grand talent et de grande renommée, parmi lesquels nous
citerons Diodore de Tarse [2] et Théodore de Mopsueste, en Cili- [145]

d'un mystère. Les autres adversaires n'en ont pas fait autant, par exemple Grégoire de Nysse, *Antirrheticus*, n. 39, qui se contente de rétorquer la difficulté de l'hérésiarque. La lettre à Clédonius ne permettait plus le malentendu, mais les apollinaristes changèrent de front. Pour tout ce qui suit, nous renvoyons à Voisin, *op. cit.*, p. 103-106. (H. L.)

1. Münscher, *Lehrb.*, t. I, p. 274, n. 8, p. 276, n. 9, p. 298.

2. Avec Arius et les « collucianistes », nous avons été mis en relations avec l'école d'Antioche et la première génération ; avec Diodore et Théodore, nous allons fréquenter la jeune génération qui se rattache à la précédente par un culte non moins obstiné pour l'exégèse littérale. Eustathe, vers 337, marque en quelque manière la transition ou le trait d'union entre les deux groupes. Le second, qui nous importe seul désormais, aura pour coryphée Diodore de Tarse dont le plus illustre élève sera ce Théodore de Mopsueste, l'exégète le plus près du rationalisme que l'antiquité ait eu, et en même temps le théologien en qui Pélage et Nestorius ont pu trouver leur doctrine. Diodore fut évêque de Tarse vers 378 et mourut avant 394. Il étudia à Athènes et dirigea ensuite à Antioche les ἀσκητήρια qui devinrent, grâce à lui, un foyer d'esprit nicéen et de résistance à l'arianisme. Jean Chrysostome et Théodore de Mopsueste sortiront de là. Ami de saint Basile, il exerce une influence aujourd'hui oubliée et qui fut, en son temps, considérable. Il la doit en bonne partie à son activité et à sa maîtrise littéraire. Ce qui le perdra c'est sa postérité. Son œuvre et son enseignement contiennent le germe du nestorianisme, c'est ce qui explique le discrédit qui l'atteindra et l'oubli qui le couvrira à partir du concile d'Éphèse. Suidas a tiré de l'*Histoire ecclésiastique* de Théodore le lecteur un catalogue étendu, bien qu'incomplet, des ouvrages de Diodore. Il n'en subsiste aujourd'hui que des fragments. Les plus importants sont ceux qui

Digitized by Google

cie [1]. Ce dernier est, à nos yeux, le représentant proprement dit et

proviennent d'un traité πρὸς τοὺς συνουσιαστάς, dirigé contre l'apollinarisme. Cf. Batiffol, *La littérature grecque*, 1896, p. 293-295. (H. L.)

1. Théodore, né à Antioche vers 350, élève de Libanius, de Diodore, condisciple et confrère dans le sacerdoce de saint Jean Chrysostome, vers 383, se retire à Tarse, vers 386 et monte, en 392, sur le siège épiscopal de Mopsueste, en Cilicie ; il l'occupera trente-trois ans. Sa réputation est grande, son caractère respecté de tous, sa doctrine à l'abri du soupçon jusqu'en 428, date de sa mort. Cependant le concile d'Éphèse, qui l'épargne et évite de le nommer, marque le terme de cette réputation dont la célébrité sera posthume grâce aux débats qui se livreront au v[e] siècle et au V[e] concile œcuménique qui le condamnera. L'œuvre de Théodore ne nous est parvenue que par fragments, cf. Hardouin, *Coll. concil.*, t. III, col. 72 sq. ; Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. IX, col. 231 sq. ; Galland, *Biblioth. patrum*, t. XII, col. 690 ; Münter, *Fragmenta patr. græcor.*, Hafniæ, 1788 ; *P. G.*, t. LXVI, édition complète pour l'époque des ouvrages de Théodore, mais à laquelle il faut ajouter aujourd'hui : pour le comm. des psaumes, *Zeitschrift für d. alttestamentl. Wissenschaft*, 1885, t. V ; 1886, t. VI ; 1887, t. VII, série de dissertations par Fr. Baethgen, et la publication de Mercati ; pour le comm. sur saint Jean, *Actes du VIII[e] congrès intern. des orientalistes*, Stockholm, 1893, p. II, p. 107, par Fr. Baethgen ; *Compte rendu du III[e] congrès scient. internat. des catholiques*, Bruxelles, 1895, p. II, p. 213 par J.-B. Chabot ; pour le comm. sur saint Paul, H. B. Swete, *Theodori episc. Mopsuesteni in epist. beati Pauli comm., the latin version and greek fragments*, Cambridge, 1880-1882 ; E. Sachau, *Theodori Mopsuesti fragmenta syriaca*, in-8, Lipsiæ, 1869. Cf. Fritzsche, *De Theodori Mopsuesteni vita et scriptis*, in-8, Halæ, 1837 ; H. Kiher, *Theodor von Mopsuest und Junilius Africanus als Exegeten*, Freiburg, 1886 ; Swete, *Theodorus*, dans *Dict. of christ. biogr.*, t. IV ; Batiffol, *op. cit.*, p. 296-301. La christologie particulière de Théodore se trouve bien condensée dans un *Symbolum Theodori Mopsuesteni* dont les actes du concile d'Éphèse (Mansi, *op. cit.*, t. IV, col. 1348) donnent le texte grec sans nom d'auteur et dont Marius Mercator a donné une édition latine, traduction abrégée et réfutation. Le texte grec correct dans A. Hahn, *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche*, in-8, Breslau, 1897, p. 302, n. 205, et la traduction de Mercator, p. 304, n. 216. Il existe quatre versions du texte grec, dans Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. IV, col. 1347 ; t. VI, col. 889 sq. ; t. IX, col. 227 sq. Walch, *Bibl. symb.*, donne les versions 1[re] et 3[e], p. 203 sq.

Issus tous deux d'une conception unique du christianisme, la conception lucianiste de l'école d'Antioche, l'arianisme et le nestorianisme offrent cette particularité notable que le second représente la lutte contre l'exégèse du premier. Le nestorianisme marque un progrès sur l'arianisme au moins en ce sens qu'il envisage le problème de l'humanité et de la divinité du Christ d'une manière tout ensemble plus étendue et plus approfondie. Les nestoriens faisaient grand cas de l'Antiochien Diodore chez qui ils retrouvaient leurs idées principales. Diodore admettait un parfait Fils de Dieu et un parfait Fils de David (τέλειος πρὸ αἰώνων ὁ Υἱὸς, τέλειον τὸν ἐκ Δαβὶδ ἀνείληφεν Υἱὸς Θεοῦ υἱὸν Δαβὶδ, *Adversus Synousiastas*, l. I, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 1385), de sorte que le Fils de Dieu n'était

l'interprète le plus autorisé de cette école, qui, occupée à rectifier les idées de Diodore, se trouva amenée à construire un nouveau système christologique.

pas devenu homme, mais avait simplement habité dans la descendance de David (κατωκηκέναι). Le Fils de Dieu ne doit pas prendre le titre de Fils de David et l'homme né de Marie n'a pas droit, il n'a reçu que par faveur gratuite le nom de Fils de Dieu. Χάριτι Υἱὸς ὁ ἐκ Μαρίας ἄνθρωπος, φύσει δὲ ὁ Θεὸς Λόγος, *Id.*, col. 1388. Le Fils de Dieu n'a pas eu deux naissances, mais celui qui dans son être est engendré par le Père s'est préparé dans le sein de Marie un temple où il est né d'elle. On voit ce que, d'après ce système, il peut rester du titre de « Mère de Dieu ». Cette doctrine semble toutefois n'avoir pas attiré bien vivement l'attention. C'est Théodore de Mopsueste qui est le véritable inspirateur de Nestorius. Dans sa réfutation de l'apollinarisme il ne se contenta pas de soutenir l'intégrité de la nature humaine, il fit de celle-ci, pour lui donner plus de consistance, une personne particulière, à côté de celle du Logos. « Si, dit-il en propres termes, nous suivons vos règles et mêlons toutes choses, il n'y a plus de différence entre la forme d'esclave, entre le temple habité et celui qui l'habite, entre celui qui est éteint dans la mort et celui qui le ressuscite, entre celui qui est achevé par la souffrance et celui qui l'achève, entre celui qui est abaissé en face des anges et celui qui l'abaisse, entre celui qui est couronné d'honneur et de gloire et celui qui le couronne. Cette différence doit être sauvegardée, chaque nature doit rester insoluble en soi et dans son être. » Mansi, *op. cit.*, t. IX, col. 203 sq. Les deux natures deviennent bientôt deux personnes achevées car, selon Théodore, on ne peut concevoir la nature humaine complète que comme une personne : *Quando etenim naturas discernimus, perfectam naturam Dei Verbi dicimus et perfectam personam : nec enim sine persona est, subsistentiam dicere perfectam : perfectam autem et hominis naturam, et personam similiter. Quando autem ad conjunctionem respicimus, unam personam tunc dicimus.* Mansi, *op. cit.*, col. 215. L'explication que donne Théodore de l'incarnation comme d'une habitation du Logos dans l'homme Jésus est peu claire : « Nous soutenons, dit-il, de la façon la plus déterminée que le Logos s'est incorporé un homme ; mais nous tenons à folie de dire qu'il est devenu homme. Si saint Jean (I, 14) dit que le Logos est devenu chair, il ne faut pas l'entendre à la rigueur des termes, parce qu'autrement le Logos aurait dû se transformer en chair et c'est ce que l'Évangile ne veut pas. L'expression est empruntée à l'apparence des choses ; que le Logos ait pris la chair, ce n'était pas l'apparence. Ce qui l'était, c'est qu'il le fut devenu. » Cette habitation n'est pas une habitation quant à l'être ni même quant à la toute-puissance, mais une habitation par la grâce et le bon plaisir. *P. G.*, t. LXVI, col. 972, 973. L'habitation du Logos dans le Christ est très différente de celle de Dieu dans les âmes des justes, mais ce n'est pas une différence de nature ou de qualité, mais seulement de degré. Dieu habite plus ou moins dans chaque juste selon son bon plaisir et les mérites personnels de ce juste ; le Logos habitait d'une façon plus parfaite dans le Christ et à chaque instant progressive. Après la résurrection cette union a été portée à un point tel que la nature humaine participa désormais à tous les honneurs de la nature divine,

Digitized by Google

Contrairement aux idées d'Apollinaire, Théodore partit de ce principe qu'il soutint opiniâtrement, que l'on devait attribuer au Sauveur la liberté morale, puisqu'on devait lui attribuer aussi une humanité complète ; mais, pour éloigner, autant que possible, du Christ cette mutabilité qui est comprise dans l'idée de liberté et qui pouvait scandaliser, Théodore ne fit pas consister la liberté dans la faculté de choisir ; il développa la conception d'une liberté morale plus haute, consistant dans l'immuable harmonie de la volonté humaine avec la volonté divine, et il attribua à la nature humaine du Christ une liberté ainsi entendue et qui, de fait, était l'exclusion de tout péché ; jusque-là il avait raison. Mais il considéra la réunion du divin et de l'humain dans le Christ, dans le sens de ἐνοίκησις, c'est-à-dire d'habitation, parce que l'idée du Christ fait homme identifiée avec la transformation du Logos en un homme, était pour lui un non-sens ; or, pensait-il, lorsque Dieu habite dans quelqu'un, il n'y habite pas selon sa substance, pas plus que selon ses forces, mais simplement par son bon plaisir (εὐδοκία). Dieu n'habite

même à l'adoration. Le progrès de cette union toujours accrue de l'homme Jésus et du Logos dépend des mérites du Seigneur ; le point d'attache de cette union dépend même au moment de la conception de Jésus de la prévision des mérites humains. *P. G.*, t. LXVI, col. 980. C'est pour avoir prévu la vertu du Seigneur que le Logos a voulu dès le premier instant habiter en lui et s'unir à lui par affection de la volonté. Dès le commencement de cette habitation, lequel se confond avec le commencement du Christ, une volonté droite lui fut assurée par la grâce divine parce que Dieu prévoyait ce qu'il serait, et Dieu par le fait de son habitation, coopérait avec l'homme Jésus à notre salut à tous. Aussi personne ne peut dire qu'il est injuste qu'à cet homme qui a été pris par le Seigneur, il ait été fait des dons particuliers. Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. IX, col. 221. Hefele montre bien ce qu'une telle conception de l'union du Logos divin avec l'homme Jésus offrait d'inconciliable avec la « commmunication des idiomes », puisque Théodoret se contentait d'une simple union morale. Cette négation de la communication des idiomes permet d'apercevoir très clairement comment les principes de Théodore étaient en contradiction avec ceux des Pères de l'Église, car il en arrivait sur ce point à la négation formelle du dogme de l'Incarnation. Voici un passage caractéristique sur la maternité divine de Marie : « Qu'on nous demande si Marie est mère de l'homme ou mère de Dieu et nous répondons qu'elle est l'une et l'autre. L'une, en effet, par la nature des choses, l'autre par suite d'un rapport ; elle est mère d'un homme par nature, parce qu'un homme a été formé dans son sein et est né d'elle ; et mère de Dieu, parce que Dieu se trouvait dans l'homme qu'elle a engendré, non pas dans ce sens que Dieu y fût enfermé dans sa nature, mais il était en lui par l'inclination de son intention. » *P. G.*, t. LXVI, col. 992. (H. L.)

Digitized by Google

pas de la même manière dans tous les justes, il y habite d'une manière conforme au degré de l'εὐδοκία divine. Dans le Christ, ce degré d'εὐδοκία est plus élevé que dans tout autre juste. Pour montrer à l'humanité l'état futur et parfait qui lui est destiné, Dieu créa miraculeusement par le Saint-Esprit, dans le corps d'une Vierge, un homme, et au moment où cet homme fut formé, le Logos s'unit à lui. Quelque temps après le Logos conduisit cet homme au baptême, ensuite à la mort ; puis il le ressuscita, le conduisit au ciel et le fit asseoir (à cause de son union avec lui) à la droite du Père ; c'est là que tous le prient (lui homme), et c'est de là qu'il [146]
viendra juger les hommes.

Celui qui s'efforce de pratiquer la justice s'unit de plus en plus avec Dieu ; c'est aussi ce qu'a fait le Christ. Son union avec le Logos a commencé dès sa conception et sa naissance, elle s'est faite de plus en plus intime, et son humanité, devenue la demeure constante du Logos, s'en est trouvée élevée, fortifiée et préservée de toute erreur. Cette union a été confirmée et affermie dans les tentations et les souffrances du Christ, et elle a été achevée, lorsque, après sa mort, le Christ a changé son état de bassesse contre les splendeurs de la gloire.

Si l'union du divin et de l'humain dans le Christ est comparée à l'union de la divine εὐδοκία avec chaque juste, ces deux unions sont cependant très diverses pour le fond, et le Christ ne peut en aucune manière être comparé aux hommes. En effet, il les surpasse tous, *a*) par sa naissance surnaturelle, *b*) par son impeccabilité, *c*) par l'habitation en lui, non seulement de l'εὐδοκία de Dieu, mais du Logos, c'est-à-dire Dieu lui-même, seconde personne de la Trinité, et *d*) le Logos s'est uni d'une façon si étroite à cet homme, qu'il l'a mis en part de tous les honneurs auxquels le Logos seul avait droit.

De cette manière, Théodore conservait les deux natures dans leur intégrité et établissait entre elles une division fondamentale ; c'était bien son dessein ainsi qu'il l'avoue : « Le mélange ne convient pas pour les deux natures, il existe une différence entre une forme divine et une forme d'esclave, entre le temple et celui qui l'habite, entre celui qui est vaincu par la mort et celui qui ressuscite ce vaincu, entre celui qui a été achevé par les souffrances et celui qui l'a achevé, etc. Il faut tenir compte de cette différence ; chaque nature demeure indissoluble en elle-même et dans son être [1]. » Mais

1. Dorner, *op. cit.*, t. II, p. 52, et § 19.

Digitized by Google

Théodore ne s'est pas contenté, et c'est là son erreur fondamentale, d'affirmer hautement les deux natures dans le Christ; il a voulu y mettre deux personnes. D'après lui nulle substance ne peut être tenue pour parfaite si elle n'a pas de personnalité. Toutefois, le principe d'une double personnalité dans le Christ étant en opposition avec la doctrine de l'Église, il cherchait à l'atténuer et il disait : « Ces deux natures réunies ne forment qu'une personne, de même que l'homme et la femme ne forment qu'une chair... Considérant les natures chacune à part, nous désignerons la nature du Logos et sa personne comme achevées de même que la nature et la personne de l'homme; si, au contraire, nous nous occupons de leur union (συνάφεια), nous dirons qu'il n'y a qu'une personne [1]. »

L'exemple tiré de l'union de l'homme et de la femme prouve que Théodore n'affirmait pas une union véritable des deux natures dans le Christ, il n'avait en vue qu'une union tout extérieure de ces deux natures. Le mot même de συνάφεια dont il se sert, au lieu d'employer le mot ἕνωσις qui est le terme reçu, n'exprime qu'une union extérieure, une sorte de juxtaposition, car ce mot vient de συνάπτω ; aussi a-t-il été plus tard expressément proscrit. Cette
[147] autre image, adoptée également par Théodore, montre bien que selon lui cette union est purement extérieure : « Le Logos habite dans cet homme choisi comme dans un temple. » De même que le temple et la statue qu'il contient ne font un tout que d'une manière tout à fait extérieure, de même la divinité et l'humanité dans le Christ ne paraissent *à l'extérieur* que comme une personne, tandis qu'à l'intérieur et en réalité il y a deux personnes [2].

Pour être conséquent avec lui-même, Théodore devait trouver impropre la communication des idiomes en usage dans l'Église. Cette communication des idiomes consiste dans la communauté des attributs des deux natures en Jésus-Christ non pas *in abstracto* (divinité et humanité) mais *in concreto* (Dieu et homme). Le Christ lui-même dit dans saint Jean : « Dieu a donné son Fils unique, etc. pour qu'il mourût [3]. » Saint Pierre disait de même : « Vous avez tué l'auteur de la vie [4]. » Le fait d'avoir été donné et d'être mort est une particularité (ἰδιώμα, attribut) d'un homme et non de Dieu (de celui qui est né de l'auteur de la vie). Ainsi, par exemple, Clément de

1. Dorner, *op. cit.*, p. 52.
2. Dorner, *op. cit.*, t. II, p. 53.
3. Joan., III, 13.
4. Act. III, 15.

Digitized by Google

Rome parle des παθήματα Θεοῦ [1], saint Ignace d'Antioche de l'αἷμα et du πάθος Θεοῦ [2], Tatien d'un Θεὸς πεπονθὼς [3].

Barnabé enseigne : « Le Fils de Dieu ne pouvait pas souffrir, si [148] ce n'est pour nous... et c'est pour nous qu'il a offert en sacrifice le vase de son esprit [4]. » Saint Irénée parle de la même manière [5] : « Le Logos *unigenitus impassibilis* est devenu *passibilis...* ; » et saint Athanase : ἐσταυρώμενον εἶναι Θεὸν [6]. On aimait surtout à se servir de l'expression *Mère de Dieu* (θεοτόκος, *Deipara*), et nous la rencontrons plus d'un siècle avant les luttes christologiques dans les écrits d'Origène, d'Alexandre d'Alexandrie et d'Athanase [7]. Cependant il ne faut pas oublier que les attributs d'une nature n'ont jamais été reportés sur l'autre en elle-même, mais constamment sur la personne qui est à la fois Dieu et homme. Les attributs humains ne sont pas reportés sur la divinité, mais simplement à Dieu et *vice versa*. On n'a pas dit : La divinité a souffert ; mais bien : « Dieu a souffert. » La raison d'être de cette communication des idiomes se trouve dans l'union hypostatique des deux natures par laquelle le Fils de Dieu et le Fils de l'homme ne font qu'une seule personne. Longtemps avant que cette expression: *union hypostatique*, fût connue, les Pères avaient la notion, peu précise il est vrai, de la doctrine qu'elle exprime, quand ils cherchaient à donner le motif de la *communication*. Ainsi saint Grégoire de Nysse dit : « Quand on considère à part le divin et l'humain dans le Christ, ils conservent l'un et l'autre, sans mélange, leurs propriétés (ἰδιώματα), mais après la réunion (le mélange, ἀνακραθεῖσα), la chair, c'est-à-dire la nature humaine, prend part à la puissance et à la magnificence du Logos et à la puissance de la divinité [8]. » Saint Épiphane dit à son tour avec plus d'exactitude : « Lorsque Dieu a souffert dans la chair, sa divinité prise en elle-même n'a pas souffert, mais ce qu'il a souffert dans cette chair supportée par la divinité se rapporte aussi à la

1. Clemens Rom. *I, ad Corinth.*, 2, dans Funk, *Patr. apost. op.*, 1887, t. I, p. 62.

2. Ignat., *Ad Ephes.*, c. I, et *Ad Romanos*, 6, *id.*, p. 172, 220.

3. Tatien, *Ad Græcos*, c. XIII, *P. G.*, t. VI, col. 833.

4. Barnabé, *Epist.*, VII, dans Funk, p. 20.

5. Iræneus, l. III, XVI, 6, *P. G.*, t. VII, col. 925.

6. Athanas., *Epist. ad Epict.*, n. 10, *P. G.*, t. XXVI, col. 1065.

7. En outre, Münscher, *Lehrb.*, t. I, p. 286 ; Socrate, *Hist. eccles.*, VII, 32, *P. G.*, t. LXVII, col. 808.

8. S. Grégoire de Nysse, *Contra Eunomium*, l. IV, *P. G.*, t. XLV, col. 617 sq. ; Münscher, *Lehrbuch der Dogmengesch.*, t. I, p. 276.

Digitized by Google

divinité. Il en est de même lorsqu'un homme porte un habit qui vient à être taché de sang : on dit aussitôt que cet homme a été taché de sang, quoique de fait l'habit seulement ait été taché de
[149] sang [1].

Théodore avait protesté contre l'expression de « mère de Dieu ». « Marie, disait-il, a enfanté Jésus, mais non pas le Logos : le Logos a toujours été, il est sans commencement, quoiqu'il ait habité d'une manière toute particulière dans Jésus. Marie est donc, à proprement parler, la mère du Christ et non pas la mère de Dieu. On ne peut l'appeler mère de Dieu que d'une manière figurée et parce que Dieu était d'une manière toute particulière dans le Christ. Elle a, à proprement parler, donné naissance à un homme, auquel le Logos avait commencé à s'unir, mais cette union était alors si peu complète qu'il ne pouvait pas être appelé le Fils de Dieu (il n'a pu l'être qu'après son baptême). » Et dans un autre passage : « C'est un nonsens que de dire que Dieu est né d'une vierge... Ce n'est pas Dieu, mais bien le temple dans lequel Dieu a habité, qui est né de Marie [2]. »

128. Nestorius.

Nestorius, dont le nom évoque les souvenirs de la première période des luttes christologiques [3], fut disciple de Théodore. Né à Germanicia, en Syrie, Nestorius vint jeune à Antioche pour apprendre les usages du monde. Son don d'improvisation, sa belle voix, sonore et vibrante, attirèrent l'attention sur lui. Il entra dans le monastère d'Euprépios, à Antioche, qu'il quitta dans la suite pour devenir diacre et enfin prêtre à la cathédrale d'Antioche. Comme prêtre il prêcha souvent et avec un succès considérable. Il s'acquit en outre une réputation d'ascète sévère, et montra un grand zèle pour l'orthodoxie, ayant le premier attaqué ouvertement une opinion erronée émise en chaire par Théodore de Mopsueste. Mais, au rapport de Théodore et des autres historiens, une ardente vanité et

1. S. Épiphane, *Ancoratus*, c. XXXVI, XCV, *Hæres.*, LXIX, n. 24 et 42 ; LXXII, n. 23, *P. G.*, t. XLII, col. 240, 265.
2. Hardouin et Mansi, *op. cit.* ; Dorner, *op. cit.*, p. 50.
3. Il n'est pas absolument certain, mais très probable que Théodore de Mopsueste a été le maître de Nestorius, ainsi que l'ont prouvé Petau, *Dogm. theolog.*, t. IV, l. I, c. VII, et Walch, *Ketzerhistorie*, t. V, p. 315 sq.


Digitized by Google

un désir passionné de popularité perçait dans toutes ses démarches et dans ses discours [4].

1. Socrate, *Hist. eccles.*, l. VII, c. XXIX, *P. G.*, t. LXVII, col. 801 ; Théodoret, *Hæret. fabul.*, l. IV, c. XII, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 432 ; Évagre, *Hist. eccles.*, l. I, c. VII, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 2433 ; Gennadius, *De scriptor. eccles.*, c. LIII, *P. L.*, t. LVIII, col. 1088 ; N. Alexander, *Hist. eccles.*, in-fol., Venetiis, 1778, t. v, p. 187-192 ; Zaccaria, *Thes. theolog.*, 1762, t. x, p. 323-338, 580-594 ; Baronius, *Annales*, ad ann. 428, n. 19-41 ; ad ann. 429, n. 22-42 ; ad ann. 430 n. 3-74, 90-94 ; ad ann. 431, n. 2-183 ; ad ann. 435, n. 1-2 ; ad ann. 436, n. 1-9 ; Pagi, *Critica*, 1689, ad ann. 428, n. 11-22 ; ad ann. 429, n. 13-26 ; ad ann. 430, n. 2-26 ; ad ann. 431, n. 2-40 ; ad ann. 432, n. 7 ; ad ann. 435, n. 3-5 ; ad ann. 436, n. 2-3 ; [J. Bruguier,] *Disputatio de supposito, in qua plurima hactenus inaudita de Nestorio tanquam orthodoxo et de Cyrillo Alexandrino aliisque episcopis Ephesi in synodum coactis tanquam hæreticis demonstrantur...*, in-8, Francofurti, 1645 ; J. R. Eneberg, *Comparat. inter Nestorii et Cyrilli de Incarnatione*, τοῦ λόγου *in concil. Ephes. dijudic. dogmatica*, in-4, Aboæ, 1827 ; D. Ceillier, *Hist. génér. des auteurs ecclésiastiques*, 1727, t. XIII, p. 408-422 ; 2e édit., t. VIII, p. 366-374 ; J. A. Fabricius, *Bibl. græca*, 1719, t. IX, p. 283-291, 304-305 ; édit. Harlès, t. x, p. 529-549, 561-563 ; J. S. Francus, *De Nestorio disputationes tres*, in-4, Wittebergæ, 1670 ; J. P. Gabler, *Explicat. Nestorii in unione naturarum in Christi sententia*, in-4, Ienæ, 1793 ; A. Gengler, *Ueber die Verdammung des Nestorius*, dans *Tübing. theolog. Quartals.*, 1835, t. II, p. 213-299 ; P. E. Jablonski, *Dissertatio de Nestorii meritis*, in-8, Francofurti, 1738 ; J. Ochs, *De Nestorii doctrina commentatio dogmatico-historica*, in-8, Monachii, 1849 ; J. Sartorius, *Dissertationes II de Nestorio hæresiarcha*, in-4, Thoruni, 1698 ; Schmidt, *Vera Nestorii de unione naturarum in Christo sententia explic.*, in-4, Ienæ, 1793 ; A. Thierry, *Nestorius et la question des deux natures*, dans la *Revue des Deux-Mondes*, 1871, t. XCVI, p. 21-55 ; *Les grandes hérésies du Ve siècle, Nestorius et Eutychès*, in-8, Paris, 1878 ; Tillemont, *Mém. hist. ecclés.*, 1709, t. XIV, p. 283-287, 297-487, 606-615, 748, 787-789. Toute étude sur Nestorius doit aujourd'hui être entreprise en tenant compte du livre de Fr. Loofs, *Nestoriana, Die Fragmente des Nestorius gesammelt, untersucht und herausgegeben*, in-8, Halle, 1905. Peu d'années après la condamnation de Nestorius, l'empereur Théodose II ordonna de brûler *impios libros nefandi Nestorii adversus venerabilem orthodoxorum sectam.* Ce décret fut si ponctuellement exécuté qu'il ne reste qu'une quantité minime des écrits de Nestorius. Nous ne possédons au complet qu'une quinzaine d'homélies et cinq lettres avec quelques autres fragments. Les fragments étaient dispersés dans les ouvrages des adversaires de Nestorius. La compilation qui en fut faite par Garnier dans son édition de Marius Mercator, en 1673, *P. L.*, t. XLVIII, col. 753-1218, est devenue insuffisante. La nouvelle édition a été promise dans *Realencyklopädie für protest. Theol. und Kirche*, 3e édit., t. XIII, p. 739 ; les *Prolegomena* ont paru dans *Osterprogramm der Universität Halle-Wittemberg für 1903-1904*, enfin l'édition a paru en 1905 sous le titre donné plus haut. Les fragments ainsi exhumés des actes conciliaires, notamment d'Éphèse, du *Synodicon*, et des écrits de Cyrille d'Alexandrie, de Marius Merca-

Digitized by Google

La réputation de Nestorius était telle que, après la mort de [150] Sisinnius (24 décembre 427), il fut élevé sur le siège de Constantinople, qui pensa recevoir d'Antioche un second Jean Chrysostome. A peine sacré (10 avril 428), il manifesta un goût très vif pour la prédication et un grand zèle contre les hérétiques. Déjà, dans un de

tor et de quelques autres sont au nombre de 72, la plupart dans le texte grec, quelques-uns en latin seulement, d'autres en syriaque. Le soin apporté à l'édition est au-dessus de tout éloge et s'il est relevé ici, c'est moins pour en faire honneur à l'auteur que pour donner tout son prix théologique et historique à ce recueil d'une singulière importance pour l'histoire du dogme et des hérésies. On y rencontre en effet quelques textes qui ménagent une véritable surprise. Les traités dogmatiques nous affirment que Nestorius a enseigné l'existence de deux personnes en Jésus-Christ. Or voici qu'on rencontre des textes comme ceux-ci : *Non duas personas, unam personam facimus* (p. 196, ligne 21), et encore : τὴν μὲν τῶν φύσεων ἐπῄνουν (Nest.) διαίρεσιν (κατὰ τόν τῆς ἀνθρωπότητος καὶ θεότητος λόγον) καὶ τὴν τούτων εἰς ἑνὸς προσώπου συνάφειαν (p. 176, ligne 15-17 ; cf. p. 196, ligne 16 ; p. 224, ligne 13). Nestorius va jusqu'à admettre l'expression θεοτόκος, pourvu qu'on n'en tire pas de conclusions hérétiques, à savoir que la sainte Vierge était Mère de Dieu (dans le sens formel du mot) : *Si quis autem hoc nomen theotocon propter natam humanitatem conjunctam Deo Verbo non propter parentem proponet, dicimus quidem hoc vocabulum... non esse conveniens* (Nestorius le prenait toujours au sens strict et formel)... *ferri tamen potest,* à cause de l'union du Verbe avec l'humanité, qui est le *templum Dei Verbi non quia ipsa sit mater dei verbi* (p. 167-168). De même *volentibus concessi ut pie genitricem vel particen Dei virginem nominarent, id est neque circa Apollinarii, neque secundum Arii sensum, sed... propter unitionis rationem* (p. 185, cf. 181, ligne 18 ; 184, ligne 25, etc.). Peut-être trouverait-on une explication plus ample dans des écrits nestoriens que ne contient pas l'édition des *Nestoriana*. « Il est indubitable, écrit dom Chr. Baur, dans la *Revue d'hist. ecclés.*, 1906, t. VII, p. 617, que plusieurs sermons ou traités de Nestorius se cachent encore sous les noms d'autres Pères de l'Église. Garnier avait déjà remarqué, que plus d'un fragment de Nestorius se trouve dans un sermon attribué à saint Jean Chrysostome, ce qui l'amena à revendiquer tout le sermon pour Nestorius. Loofs prouve qu'il a été trop loin. Attiré par cette piste, Mgr Batiffol, *Sermons de Nestorius*, dans la *Revue biblique*, 1900, t. IX, p. 329-353, voulut restituer à Nestorius 52 sermons conservés la plupart sous le nom de Basile de Séleucie. Les preuves ne sont pas péremptoires. Le sermon complet de Nestorius a été édité pour la première fois en 1838 par M. Becker sous le nom de saint Jean Chrysostome. *P. G.*, t. LXIV, col. 480-492. M. Loofs et presque en même temps, mais indépendamment de lui, M. Haidacher (dans la *Zeitschrift für kathol. Theol.*, 1905, t. XXIX, p. 196 sq.) ont réussi à prouver la véritable provenance de cette œuvre. Sous peu le savant professeur de Salzbourg complètera encore les *Nestoriana* de M. Loofs. Déjà on nous annonce aussi l'édition d'un autre ouvrage de Nestorius : le *Liber Heraclidis* conservé en syriaque et retrouvé par le Dr Goossens ; la publication est confiée à l'orientaliste M. Bedjan. » (H. L.)

Digitized by Google

ses premiers sermons, il apostrophait ainsi l'empereur Théodose II : « Donne-moi, ô empereur, la terre délivrée des hérétiques et, en retour, je te donnerai le ciel ; aide-moi à combattre les hérétiques et je t'aiderai à combattre les Perses [1]. » Quelque temps après, il voulut enlever aux ariens une maison de prières qu'ils possédaient encore à Constantinople qui, à cette occasion, faillit être incendiée [2]. Aussi les ariens et plusieurs orthodoxes jetèrent-ils à Nestorius l'épithète d'incendiaire et de meurtrier. Il s'attaqua aussi aux novatiens, aux quartodécimans et aux macédoniens, et fit rendre par l'empereur plusieurs lois sévères contre les hérétiques. Seuls les pélagiens trouvèrent grâce devant lui, car il approuvait leur doctrine sur la suffisance de la volonté libre pour faire le bien sans partager leur opinion sur le péché originel. Il reçut chez lui Julien d'Éclane, Célestius et d'autres chefs des pélagiens exilés. En 429, il intercéda pour eux auprès de l'empereur et du pape Célestin [3]. Mais Marius Mercator, simple laïque de l'Église d'Occident, séjournant alors à Constantinople, adressa à l'empereur un mémoire (*Commonitorium*) l'instruisant du véritable état des choses et de la condamnation des pélagiens par les conciles de l'Occident et par les papes [4]. Théodose leur ordonna de quitter la ville [5]. On voit tout le chagrin qu'en eut Nestorius dans une lettre adressée à Célestius, l'ami de Pélage à qui il donne les titres d'honneur les plus pompeux et qu'il compare, à cause des persécutions dont il est l'objet, à saint Jean-Baptiste, à saint Pierre et à saint Paul [6].

1. Socrate, *Hist. eccles.*, l. VII, c. XXIX, *P. G.*, t. LXVII, col. 801 sq.

2. Nous avons dit dans le *Dictionn. d'arch. chrét.*, t. I, col. 2824, que les ariens n'avaient pu obtenir de saint Jean Chrysostome la concession d'une église à l'intérieur de Constantinople. En vertu d'un arrangement intervenu entre l'empereur Arcadius et le chef goth Gaïnas, une chapelle située hors des portes avait été concédée aux hérétiques pour y célébrer leurs offices et tenir leurs assemblées. Nestorius la ferma de sa pleine autorité. Les ariens voulurent se défendre, on se battit, les sectaires furent chassés et la chapelle incendiée. L'incendie se propagea dans la ville et brûla tout un quartier. Socrate, *Hist. eccl.*, l. VII, c. XXIX, *P. G.*, t. LXXII, col. 801. (H. L.)

3. Marius Mercator, dans *P. L.*, t. XLVIII, col. 61, 174, 179, 181, 185, 187, 203 note.

4. *Id.*, col. 63 sq.

5. C'est ce qui résulte du titre du *Commonitorium*.

6. Marius Mercator, dans *P. L.*, t. XLVIII, col. 182. [Cette inclination de Nestorius vers les chefs du pélagianisme ne procédait pas simplement d'une sympathie pour leur personne, mais d'une sympathie pour leurs erreurs ; car au

Digitized by Google

Au cours de ces négociations s'était élevée une autre dispute qui a tristement immortalisé le nom de Nestorius, et à laquelle l'évêque de Constantinople fait allusion dès sa première lettre au pape Célestin [1], au sujet des pélagiens. Dans une autre lettre à Jean d'Antioche, Nestorius raconte qu'il a trouvé à Constantinople les esprits divisés sur une question : les uns voulaient appeler la Vierge « mère de
[151] Dieu » et les autres « mère de l'homme ». Pour contenter tout le monde, il avait proposé de dire « mère du Christ », puisque le Christ était tout ensemble Dieu et homme [2]. Socrate raconte cet incident d'une manière un peu différente [3] : « L'ami de Nestorius, le prêtre Anastase, que l'évêque avait amené avec lui d'Antioche, recommanda un jour dans un sermon de ne pas appeler Marie, mère de Dieu (θεοτόκος), par la raison que Marie n'avait été qu'une créature humaine et que Dieu ne pouvait naître de la créature [4]. » Cette attaque contre l'antique foi et contre des usages reçus dans l'Église, jeta le trouble parmi l'assemblée. Nestorius s'engagea dans la discussion pour défendre, dans plusieurs de ses sermons, le discours de son ami [5]. Les uns se prononcèrent pour, les autres contre lui ;

point de vue de ses idées christologiques, qu'il avait sucées à Antioche, il devait en venir à la doctrine pélagienne de la grâce. (H. L.)]

1. *P. L.*, t. XLVIII, col. 176.

2. Hardouin, *Coll. concil.*, t. I, col. 1331 ; Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. V, col. 572.

3. Socrate, *Hist. eccles.*, l. VII, c. XXXII, *P. G.*, t. LXVII, col. 808. Cet Anastase avait été attaché par Nestorius à sa personne en qualité de *syncelle*, c'est-à-dire de conseiller-secrétaire intime. Ce fut en présence du patriarche que le prédicateur avertit son auditoire de ne pas appeler Marie, mère de Dieu. La scène était préparée entre le syncelle et le patriarche, les termes étaient convenus d'avance. (H. L.)

4. D'après Cyrille d'Alexandrie, *Epist.*, l. VI, epist. IX, dans Mansi, *op. cit.*, t. IV, col. 1014, Dorothée, probablement l'évêque de Marcianopolis, fut le premier à attaquer le *théotocos*.

5. Pendant la soirée et les jours qui suivirent le discours d'Anastase, il ne fut question dans la ville que des doctrines de l'entourage du patriarche. Les laïques et le clergé n'étaient pas moins émus que la cour impériale. Les amis de Nestorius s'inquiétèrent des conséquences possibles de l'incartade et lui firent sentir la nécessité d'une explication prompte et catégorique donnée en public afin d'apaiser les esprits. Nestorius accueillit leurs avis et fixa son prochain discours au 25 décembre. Ce jour-là, la multitude s'était transportée à la basilique. Nestorius prêcha sur la Providence et les inénarrables desseins de Dieu touchant l'homme. Il rappela le premier péché et la nécessité d'une rédemption et dit soudain : « J'ai été averti depuis peu que plusieurs d'entre vous souhaitaient apprendre de moi-même s'il faut donner à la vierge Marie

Digitized by Google

quelques-uns même l'accusèrent, mais bien à tort, de partager les erreurs de Paul de Samosate, et de ne voir dans le Christ qu'un homme [1].

D'après cela, Nestorius n'aurait pas trouvé à Constantinople la question déjà engagée ; c'est lui qui, avec Anastase, l'aurait soulevée. Les sermons qu'il prononça à cette occasion nous sont, en partie, parvenus [2] ; ils montrent très bien l'erreur des historiens qui

le titre de Mère de Dieu, *theotocos*, ou de mère de l'homme, *anthropotocos*. Que ceux qui m'ont fait la demande écoutent ma réponse. Dire que le Verbe divin, seconde hypostase de la très sainte Trinité, a une mère, n'est-ce pas justifier la folie des païens qui donnent des mères à leurs dieux ? La chair ne peut engendrer que la chair, et Dieu, pur esprit, ne peut avoir été engendré par une femme, la créature d'ailleurs n'a pu enfanter le créateur. » A l'appui de cette assertion il cite le passage de saint Paul : Par un homme la mort, et par un homme la résurrection ; et cet autre passage de l'épître aux Hébreux, VII, 3 : sans père, sans mère, sans généalogie. « Venir nous soutenir le contraire, ajoutait Nestorius, c'est soutenir que saint Paul en a menti. Non, Marie n'a point enfanté le Dieu par qui est venue la rédemption des hommes, et le Saint-Esprit n'a point créé le Verbe divin, hypostase comme lui de la Trinité. Marie a enfanté l'homme dans lequel le Verbe s'est incarné ; elle a engendré l'instrument humain de notre salut. Le Verbe a pris chair dans un homme mortel ; mais lui-même n'est pas mort, et il a ressuscité celui dans lequel il s'est incarné. Jésus est cependant un Dieu pour moi, car il renferme Dieu. J'adore le vase à raison de son contenu, j'adore le vêtement à raison de ce qu'il recouvre, j'adore enfin ce qui m'apparaît extérieurement à cause du Dieu caché que je n'en sépare pas. » (H. L.)

1. Voici l'opinion de Socrate, *Hist. eccles.*, l. VII, c. XXIX, *P. G.*, t. LXVII, col. 801 sq., sur les origines du nestorianisme. « Quand j'ai lu, dit-il, les écrits publiés par Nestorius, j'ai trouvé dans cet homme une profonde ignorance. Je parle avec sincérité, je n'ai pas recherché ses défauts dans une pensée de haine. Je ne tairai même pas, pour plaire à certains, ce que j'ai relevé de bon en lui. Je crois que Nestorius n'était d'accord ni avec Paul de Samosate, ni avec Photin, ni même qu'il soutienne que le Christ était simplement un homme, mais il a pris peur du mot « mère de Dieu » comme d'un épouvantail. Ce qui en lui n'a pu arriver que par défaut de science, car bien qu'à raison de son talent naturel d'élocution on le tînt pour savant, en réalité il était assez peu instruit. Il ne jugeait même pas les écrits des Pères dignes d'une étude approfondie. Fier de son éloquence il croyait dépasser tous les anciens au niveau desquels il ne pouvait atteindre. » (H. L.)

2. Les sources du nestorianisme qui se sont conservées jusqu'à nous se réduisent à : 1° treize homélies de Nestorius conservées par Marius Mercator dans une traduction latine, *P. L.*, t. XLVIII, col. 699-862. Ces homélies ont été prêchées en 429 et 430 ; 2° deux lettres au pape Célestin (429), trad. de Mercator ; 3° lettre à Célestius le pélagien (430) ; 4° trois homélies du carême de 429, de la troisième, Mercator en fait deux, ce qui lui permet d'en compter quatre (elle se retrouve d'ailleurs intégralement en grec dans *P. G.*, t. LXI, col 683) ;

Digitized by Google

prétendaient que Nestorius n'avait rien enseigné d'hétérodoxe[1].

5° deux lettres à Cyrille (430) ; 6° un syllabus de propositions extraites par Cyrille des œuvres de Nestorius ; 7° les deux anathématismes de Nestorius en réponse à ceux de Cyrille. D'autres écrits pourraient exister, mais ils sont encore, bien que signalés par D. Garnier depuis plus d'un siècle et demi, engagés dans l'œuvre de divers écrivains. L'œuvre de Nestorius, quoique principalement oratoire, nous est surtout connue par des fragments. On n'en saurait être surpris puisque, en 435, un édit de Théodose II (*Cod. theodos.*, l. XVI, tit. v, l. 66) enjoint de brûler et interdit de citer, de lire et copier ou même simplement de détenir, les *impios libros nefandi sacrilegi Nestorii adversus venerabilem orthodoxorum sectam decretaque sanctissimi cœtus antistitum Ephesii habiti.* Le V° concile œcuménique, tenu à Constantinople en 553, prendra ces mesures à son compte et les étendra aux écrits de Théodore de Mopsueste et de Diodore de Tarse. (H. L.)

1. C'est se montrer plus qu'indulgent. Ce que dit Nestorius de la personne du Sauveur suffirait à prouver son parfait accord avec Théodore de Mopsueste dans ce que celui-ci avait de plus inacceptable, la réduction de l'Incarnation du Logos en une simple union morale de Dieu et d'une personne humaine. Nestorius par conséquent se dégageait lui aussi de la « communication des idiomes ». L'insuffisance de son acquit théologique perdit Nestorius qui interpréta à sa manière — inexactement cela va sans dire — les formules dogmatiques officielles et ensuite s'éleva contre le sens faussé gratuitement donné par lui des dogmes chrétiens. Nous avons vu Socrate noter l'écueil du mot *theotocos* pour ce théologien à qui ce mot était tout un mystère. C'est qu'en effet Nestorius croit découvrir dans le mot *theotocos* la supposition que la divinité est née d'une créature humaine, par conséquent elle a dû naître deux fois et elle a eu un commencement. Entre son premier discours dont nous avons cité dans une note précédente le passage important et le quatrième discours, qu'on lira plus loin, la lumière ne s'est pas faite dans son esprit. Cette union du Logos divin avec l'homme Jésus, sur laquelle s'est exercée si malheureusement l'ingéniosité de Théodore de Mopsueste, est une simple réédition des idées de ce dernier. Dans le premier discours il appelle l'homme uni au Logos, *instrument* ou *organe de la divinité,* temple, vase, vêtement ; il ne va pas au delà et ces conceptions timides et étriquées se retrouvent dans le discours contre Proclus. Ces mêmes expressions peuvent s'entendre des rapports existant entre Dieu et les justes et les saints, aussi Nestorius présentait l'union du Logos et de l'homme comme étant d'un degré supérieur, mais il n'osait se débarrasser du terme biblique d'Incarnation quoiqu'il ne voulût y voir rien de plus qu'une union ininterrompue du Logos avec l'homme. C'est ainsi que Cyrille expose sa doctrine dans le *Commonitorium* adressé au pape Célestin et ajouté à la lettre XI *P. G.*, t. LXXV, col. 85, : Ὥστε κἂν ἐνανθρωπήσας λέγηται ὁ μονογενὴς τοῦ Θεοῦ Λόγος ; ὅτι συνῆν ἀεὶ, ὡς ἀνθρώπῳ ἁγίῳ τῷ ἐκ τῆς Παρθένου, διὰ τοῦτο λέγεται ἐνανθρωπῆσαι· ὥσπερ δὲ συνῆν τοῖς προφήταις, οὕτω, φησί, καὶ τούτῳ κατὰ μείζονα συνάφειαν. Nestorius évitait également, ajoute saint Cyrille, le terme « union », ἕνωσις, et il employait le terme « liaison », συνάφεια, qui ne marque rien de plus qu'un rapprochement entre deux choses restant extérieures l'une à l'autre ; il reconnaissait pourtant que cette liaison n'avait pas été interrompue depuis le moment

Digitized by Google

La seconde homélie de Nestorius s'ouvre par des reproches plus que déplacés contre ses prédécesseurs. Il les accuse de n'avoir pas employé assez de temps à donner au peuple une connaissance plus approfondie de Dieu [1]. Il passe ensuite à son thème favori : Le [152]

de la création, *P. G.*, t. LXXV, col. 85, 87 : Διὰ τοῦτο φεύγει πανταχοῦ τὸ λέγειν τὴν ἕνωσιν, ἀλλ' ὀνομάζει συνάφειαν, ὥσπερ ἐστὶν ὁς ἔξωθεν, καὶ ὡς ἂν λέγῃ πρὸς 'Ιησοῦν, ὅτι, καθ' ὡς ἦν μετὰ Μοῦσῃ οὕτως ἔσωμαι μετὰ σοῦ· κρύπτων δὲ τὴν ἀσεβειαν, λέγει ὅτι ἐκ μήτρας σὺνῆν αὐτῷ. Nestorius acceptait d'aller jusqu'à dire que le Logos avait pris une personne humaine parfaite, parce que selon lui une nature humaine parfaite ne pouvait exister qu'à l'état de personne. C'est toujours la doctrine littérale de Théodore. « Dieu, disait Nestorius, par sa liaison ou son association avec les hommes, n'a pas subi de changement, mais, uni à la nature humaine et la serrant contre lui-même, il l'a relevée au plus haut degré tout en demeurant lui-même immuable. Afin de satisfaire pour les hommes, le Christ a pris la personne de la nature débitrice. Le Christ n'est pas simplement homme, mais homme et Dieu en même temps, et j'adore cet homme qui a la divinité pour collaborateur de l'autorité divine, comme l'instrument de la bonté de Dieu, comme le vivant vêtement de pourpre du roi, je sépare les natures, mais j'unis l'adoration. » Saint Cyrille reproche à Nestorius, quand celui-ci parle de l'adoration due au Christ, de faire toujours mention d'une double adoration et d'employer la préposition *avec* parce que, dans sa pensée, l'homme Jésus à cause de son union intime avec le Logos méritait également et tout à côté de lui l'adoration. Nestorius admettait que cette association entre le Logos et l'homme Jésus a été ininterrompue, attachée au moment même de la conception et inséparable ; cependant — et ici encore il suivait son inspirateur Théodore — il la faisait dépendre de la supposition des mérites du Christ en tant qu'homme. S. Cyrille, *Commonitorium, P. G.*, t. LXXV, col. 85 : Φησὶν ὅτι ὁ θεὸς Λόγος προεγνωκώς, ὅτι ὁ ἐκ τῆς ἁγίας Παρθένου γενόμενος, ἅγιος ἔσται καὶ μέγας, εἰς τοῦτ' ἐξελέξατο αὐτόν, καὶ παρεσκεύασε μὲν γεννηθῆναι δίχα ἀνδρὸς ἐκ τῆς Παρθένου. (H. L.)

1. « Au fond, disait-il publiquement, ce peuple-ci est très ignorant. On voit bien que ses pasteurs n'ont pas eu le loisir de l'instruire. » Le trait frappait non seulement le peuple, mais encore le clergé, dont une partie avait reçu l'ordination des mains de saint Jean Chrysostome. On s'émut d'une telle impertinence et ce clergé bravé de la sorte résolut d'opposer aux nouveautés de l'évêque la doctrine traditionnelle dans l'Église de Constantinople. Un prêtre, nommé Proclus, fut choisi par ses collègues pour être leur champion. C'était un ancien familier de saint Jean Chrysostome, tout imbu de sa doctrine et véritable personnification de la tradition constantinopolitaine. Proclus fit choix d'une fête de la Vierge pour prononcer son discours. Dès le début, il donna à Marie le titre de Théotocos, le seul vraiment convenable à sa gloire et à son rang. « Tous les hommes, disait Proclus, engagés au péché par la chute d'Adam, tombaient nécessairement sous sa condamnation et dans la mort, s'ils n'avaient été rachetés par une victime égale à la grandeur de leur dette. Aucun homme ne pouvait les racheter puisqu'ils étaient tous coupables et avaient tous besoin d'un sauveur. Aucun ange ne le pouvait parce qu'il n'eût pas trouvé de victime convenable. Dieu devait donc se livrer à la mort pour nous racheter ; mais

Digitized by Google

Christ est double par rapport aux natures, mais il ne saurait être double quand il s'agit de l'honneur qui lui est dû. « Lorsque la

Dieu demeurant Dieu ne pouvait mourir. Il fallait que Dieu se fît homme pour sauver les hommes, et qu'il devînt tout ensemble et notre victime en donnant son sang et son corps à la mort et notre pontife, afin de pouvoir s'offrir au Père en notre faveur et lui offrir une victime aussi grande que lui-même. Le Fils de Marie n'a été ni seulement Dieu, ni seulement homme, il a été Emmanuel, Dieu et homme, sans aucune confusion, Dieu fait homme sans changement et sans altération de la nature humaine. Soumettre Jésus-Christ au péché en disant qu'il est un pur homme, c'est être juif; affirmer que le Christ et le Verbe divin sont deux, c'est mériter d'être divisé et séparé de Dieu même, car on établit par là une quaternité au lieu de la Trinité que nous adorons. » Ce discours provoqua un immense enthousiasme. Quand Proclus eut fini, Nestorius se leva pour lui répondre et son discours ne faisait que redire une fois de plus tout ce qu'on a lu dans les notes précédentes. Le clergé métropolitain ne fut pas seul à affirmer son dissentiment avec le patriarche. Un jour, tandis que Nestorius parlait aux fidèles sur ces questions controversées, un assistant se leva dans l'assemblée et dit à haute voix : « Ce que nous entendons là est mensonge et blasphème; la vérité est que le même Verbe de Dieu engendré par le Père, de toute éternité, a pris une seconde naissance selon la chair au sein d'une femme pour opérer notre rédemption. » Ayant ainsi parlé, l'interrupteur sortit. L'évêque le poursuivit d'injures pendant qu'il se dirigeait vers la sortie, le traita de brouillon, d'ignorant, de misérable. C'était un avocat de Constantinople sur qui sa prouesse attira l'attention, lui donnant une auréole de vaillance et d'orthodoxie, ce qui lui valut, peu de temps après, de devenir évêque de Dorylée, en Phrygie. A quelques jours de là, un placard fut affiché sur les murs de Constantinople; on y lisait ceci : « Au nom de la Très Sainte Trinité, nous conjurons ceux qui liront cet écrit de le porter à la connaissance des évêques, prêtres, diacres et laïques qui se trouvent dans cette ville et de leur en donner copie pour la confusion de l'hérétique Nestorius, lequel est dans les sentiments d'un autre hérétique, Paul de Samosate, anathématisé il y a cent soixante ans. » Cet avertissement était suivi d'un parallèle des deux doctrines se composant d'extraits des discours du premier et des livres du second. Le placard se terminait ainsi : « Anathème à qui sépare le Fils de Dieu du Fils de Marie. » Ce placard causa dans la ville une émotion, il fut lu et commenté et on apprit qu'il avait pour auteur l'avocat Eusèbe, l'interrupteur de Sainte-Sophie. L'assimilation à Paul de Samosate manqua le but auprès des esprits rassis, mais l'idée de mettre en accusation Nestorius faisait son chemin, avec d'autant plus de rapidité que le patriarche recourait à la violence contre ses contradicteurs. Ayant réuni quelques évêques autour de lui, il en composa un conciliabule à l'aide duquel il put porter les décisions les plus arbitraires sans rencontrer de résistance ouverte. Il suspendit les prêtres de son clergé qui repoussaient sa doctrine, en chassant plusieurs, sans oser toutefois frapper Proclus qu'entourait la vénération publique. Il fit même bâtonner et chasser par les soldats une assemblée chrétienne. Cette opposition populaire inquiétait peu Nestorius qui était soutenu par Théodose II et un nombre respectable de courtisans soucieux d'entrer en faveur et qui se montraient ardents nestoriens.

Digitized by Google

sainte Écriture parle de la naissance du Christ ou de sa mort, elle ne l'appelle pas Dieu, mais Christ ou Jésus ou Seigneur, dénominations qui conviennent aux deux natures... Marie doit être appelée χριστοτόκος, car en enfantant le Fils de Dieu elle a enfanté un homme qui, à cause de son union avec le Fils de Dieu peut être appelé Fils de Dieu. C'est ainsi que l'on pourrait dire : le Fils de Dieu est mort, tandis que l'on ne pourrait pas dire : Dieu est mort... Nous voulons donc maintenir intacte, mais sans confusion, l'union des deux natures ; nous voulons, dans l'homme, reconnaître Dieu et vénérer cet homme uni à Dieu d'une manière divine, ce qui lui donne droit à nos prières [1]. »

Dans son troisième discours Nestorius dit : « Les ariens placent le Logos au-dessous du Père ; or ceux qui enseignent le θεοτόκος et parlent d'une naissance de Dieu vont plus loin et le placent au-des- [153]
sous de Marie, à qui il se trouve être postérieur, et donnent une mère mortelle pour auteur à la divinité qui a tout créé. Si son fruit n'était pas un homme, mais le Logos divin, elle n'a pas été la mère de celui qui est né. Comment pourrait-elle être la mère de celui qui est d'une nature différente de la sienne ? Si elle est sa mère, son enfant n'est pas d'une nature divine, mais humaine, car une mère ne peut enfanter qu'un être de même substance que la sienne. Le Dieu Logos n'est donc pas né de Marie, mais il habitait dans celui qui est né de Marie. »

On voit sans peine que Nestorius adoptait le point de vue de son maître Théodore de Mopsueste ; il se préoccupait même moins que lui de dissimuler extérieurement le dualisme des personnes qu'il supposait exister dans le Christ. Plusieurs de ses prêtres se séparèrent de sa communion et l'attaquèrent publiquement, tandis que le peuple criait : « Nous avons un empereur, mais nous n'avons pas d'évêque ! » De simples laïques s'élevèrent contre lui en public ; en particulier un certain Eusèbe, depuis évêque de Dorylée, qui fut un des premiers à démasquer et à attaquer les nouvelles erreurs. Nestorius les traita de « misérables » [2], requit la police, les fit fouetter et emprisonner. Tel fut, en particulier, le sort de plusieurs moines

Par contre, Pulchérie, dont le prestige et le pouvoir étaient grands, manifestait ainsi que son entourage une aversion sans bornes pour l'hérésiarque. (H. L.)

1. Marius Mercator, dans *P. L.*, t. XLVIII, col. 763.

2. Marius Mercator, *op. cit.*, col. 770 sq. ; Tillemont, *Mém. hist. ecclés.*, t. XIV, p. 318.

Digitized by Google

qui avaient adressé contre lui à l'empereur un mémoire que nous possédons encore [1].

Proclus, jadis prêtre à Constantinople, avait été nommé par Sisin-
[154] nius, l'ancien patriarche, évêque de Cyzique, mais les habitants de cette ville n'ayant pas voulu le recevoir, il continuait d'habiter à Constantinople ; il fut chargé par le clergé métropolitain de réfuter les erreurs de Nestorius [2]. Celui-ci se crut obligé d'improviser sur-le-champ une réponse au discours de Proclus, pour garantir les assistants, disait-il, contre une vénération exagérée de Marie, et les mettre en garde contre cette proposition que le Logos était né deux fois (c'est-à-dire, avant toute éternité du Père, et dans le temps, de Marie). Quiconque dit d'une manière absolue que Dieu est né de Marie, rend le dogme chrétien ridicule aux yeux des païens..., car le païen pourrait répondre : « Je ne saurais prier un Dieu qui est né, qui est mort et qui a été enterré. » Ce qui est né est évidemment la nature humaine, mais la divinité est unie à elle... Nestorius est donc tout à fait d'accord avec l'orateur lorsque celui-ci dit : « Celui qui est né de la femme n'est pas simplement Dieu, ou n'est pas simplement homme, car c'est l'humanité qui naît unie à la divinité... » Est-ce donc que le Logos est ressuscité d'entre les morts ? et si celui qui donne la vie (le Logos) est mort, qui donc donnera la vie ? Le mystère de la religion doit être exprimé ainsi : « Autre chose est le Logos qui habite dans le temple formé par le Saint-Esprit, et autre chose est ce temple lui-même tout à fait différent du Dieu qui y habite... » Il reconnaissait donc l'existence de deux natures et de deux substances, mais il confessait qu'elles étaient unies... Enfin l'accusation, qui apparentait sa doctrine au photinisme était ridicule, puisque ses opinions contredisaient celles de Photin [3].

Dans un autre discours, dirigé encore contre Proclus et prononcé plus tard, Nestorius déclara qu'à la rigueur il souffrirait l'expression θεοτόκος entendue comme il fallait l'entendre, mais qu'il était obligé de l'attaquer parce qu'elle servait de déguisement à des opinions ariennes et apollinaristes [4]. En effet, si on ne distinguait pas

1. Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 1336; Mansi, *op. cit.*, t. IV, col. 1102.

2. Ce discours, dont nous avons donné en note un passage (p. 240, note 1) se trouve en latin dans *P. L.*, t. XLVIII, col. 776 sq. ; en grec dans Mansi, *op. cit.*, t. IV, col. 578 sq. ; Hardouin a omis de le donner.

3. Marius Mercator, dans *P. L.*, t. XLVIII, col. 782.

4. « Nestorius aurait dû savoir, dit Socrate, lui qui repousse le titre de Mère de Dieu comme une nouveauté, que ce mot se trouve dans les anciens

Digitized by Google

avec précision les natures, un arien pouvait attribuer à la nature divine tous les passages de la Bible qui traitent de la ταπείνωσις du

Pères, particulièrement dans Origène et dans Eusèbe, qui nous dit, à propos de Constantin, que la mère de cet empereur, la très révérée Hélène, construisit sur la sainte caverne de Bethléhem une basilique à la gloire de la Vierge Mère de Dieu. » *Hist. ecclés.*, l. VII, c. XXXII, *P. G.*, t. LXVII, col. 808. En effet Origène emploie le mot θεοτόκος dans son *Comm. in psalm.*, et Eusèbe, dans le *De vita Constantini*, l. III, c. XLIII, *P. L.*, t, XX, col. 1101; mais on le rencontre souvent ailleurs, par exemple S. Athanase, *Orat.* III, *contra arianos*, n. 14, 19, 23 ; *Orat.* IV, *Contra arianos*, n. 22, *P. G.*, t. XXVI, col. 349, 361, 369, 517; S. Cyrille de Jérusalem, *Catechesis X*, n. 19, *P. G.*, t. XXXIII, col. 685; Didyme, *De Trinitate*, l. I, n. 31, *P. G.*, t. XXXIX, col. 421; S. Grégoire de Nazianze, *Epist.* CI, *Ad Cledonium*, (al. orat. L), *P. G.*, t. XXXVII, col. 177 : εἴ τις οὐ θεοτόκον τὴν ἁγίαν Μαρίαν ὑπολαμβάνει χωρὶς ἐστὶ τῆς θεότητος, formule qui fut reprise par saint Jean Damascène et par Atticus de Constantinople. Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. IV, col. 1183-1195; S. Basile, *Homil.*, XXV, *P. G.*, t. XXXI, col. 1464; Amphiloque, *Orat.*, IV, *P. G.*, t. XXXIX, col. 41; Théodoret, *De hæret.*, l. IV, 12, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 431. L'érudition patristique déployée par Cyrille d'Alexandrie en vue de cette question du *théotocos* est considérable. Déja, dans son *Epist. ad mon. Egypt.*, il cite deux passages de *Contr. arianos*, III, 29, 33, *Epist. I*, *P. G.*, t. LXXVII, col. 13; dans *Epist.*, XIV, *Ad Acacium Beroensem*, *P. G.*, t. LXXVII, col. 97, il dit que « l'évêque Athanase d'éternelle mémoire a employé plusieurs fois cette expression qui se retrouve sous la plume de Théophile, Basile, Grégoire, Atticus, auxquels on pourrait ajouter beaucoup d'autres saints évêques. Certainement il n'est pas un seul orthodoxe qui ait hésité à appeler Marie, Mère de Dieu. » C'est dans le compte rendu de la première session du concile d'Éphèse, Hardouin, *Coll. concil.*, t. I, col. 1399-1400, et dans le *De recta fide ad reginas*, I, 9-13, *P. G.*, t. LXXVI, col. 1209 sq., que se trouvent les textes tirés des œuvres de saint Pierre d'Alexandrie, saint Athanase (= Apollinaire), les papes Jules et Félix, Théophile, saint Cyprien, saint Ambroise, les trois Cappadociens, Atticus, Amphiloque, saint Jean Chrysostome, Antiochus, Ammon, Vitalis, Sévérien. Les uns emploient le mot lui-même *théotocos*, les autres posent des principes d'où sort ce mot par voie de déduction. Déjà l'empereur Julien avait reproché aux chrétiens cette expression. Cyrille, *Contra Julianum*, l. VIII, *P. G.*, t. LXXVI, col. 901 : θεοτόκον δὲ ὑμεῖς οὐ παύεσθε Μαρίαν καλοῦντες. Saint Éphrem (cité par Photius, *Bibliotheca*, cod. CCXXVIII) montre son importance pour la doctrine de la rédemption : ἀρκεῖν πρὸς πᾶσαν εὐσεβῆ πληροφορίαν θεοτόκον φρονεῖν καὶ λέγειν τὴν παναγίαν παρθένον. La doctrine de Nestorius atteignait directement le dogme de l'Incarnation, dans l'union hypostatique. Beaucoup ont prétendu que l'erreur essentielle de Nestorius consistait en ce qu'il enseignait que l'humanité du Christ n'a pas été unie au Verbe dès le commencement; d'autres ont fait résider l'erreur nestorienne dans l'association du Logos à l'homme Jésus pour sanctifier ce dernier, à la façon de l'habitation de Dieu dans les âmes des justes. Il semble qu'au contraire l'essence de l'erreur de Nestorius consiste dans l'affirmation que la personne du Verbe est différente de la personne de l'homme Jésus à laquelle elle est asso-

Digitized by Google

Christ comme homme, par exemple son ignorance de telle ou telle chose, et conclure de là au subordinatianisme. Nestorius suppose ensuite que ceux qui se servent du mot θεοτόκος croient que la divinité a pris naissance par Marie, ce qui n'avait été soutenu par personne ; et, pour éviter tout sujet d'erreur, il veut que l'on dise : « Dieu a
[155] passé par Marie » (*transiit*), au lieu de dire : Dieu est né de Marie [1].

Nous possédons un fragment d'un sermon directement dirigé contre la communication des idiomes, et en particulier contre cette expression : Le Logos a souffert [2]. Mais le IV[e] sermon dirigé contre

ciée. Le peu de science de Nestorius et le peu de précision de son langage expliquent l'hésitation persistante des théologiens sur le fond de sa doctrine. En somme, poussé dans ses derniers retranchements, Nestorius arrivait à ces propositions : la divinité n'est pas née de la Vierge ; le Christ se compose de deux hypostases, c'est-à-dire deux πρόσωπα ou une personne moralement unique. L'union hypostatique à laquelle Théodore de Mopsueste et Nestorius venaient s'aheurter de la sorte avait été enseignée auparavant d'une façon plus ou moins claire. S. Hippolyte, *Contra Nœtum*, n. 15, *P. G.*, t. x, col. 823 : « Unigenitus perfectum erat Verbum, caro autem seorsum a Verbo non potuit subsistere, quia in Verbo habebat consistentiam : Οὐδ' ἡ σὰρξ καθ'ἑαυτὴν δίχα τοῦ Λόγου ὑποστᾶναι ἐδύνατο διὰ τὸ ἐν Λόγῳ σύστασιν ἔχειν. Saint Épiphane fait plus que de donner la formule du symbole qui contient cette doctrine (*Ancoratus*, n. 120, *P. G.*, t. XLII, col. 234). il s'exprime ainsi en parlant de l'Incarnation : Λόγος συνενώσας (*corpus, mentem, animam*) εἰς μίαν ἑνότητα καὶ μίαν πνευματικὴν ὑπόστασιν (*P. G.*, t. XLI, col. 277 ; ailleurs il dit que le Verbe s'est fait εἰς ἑαυτὸν ὑποστήσαντα τὴν σάρκα. *Hæres.*, LXXVII, n. 29, *P. G.*, t. XLII, col. 684. S. Athanase, *Contra Apollinarem*, l. I, c. XII, *P. G.*, t. XXVI, col. 1113 ; S. Augustin, *Enchiridion*, c. XXXVI, *P. L.*, t. XL, col. 250 ; enfin S. Cyrille d'Alexandrie, *Contra Nestorium*, l. I, c. I, *P. G.*, t. LXXVI, col. 23 : *Carnem factum esse illud ex Deo Patre Verbum docet Scriptura divinitus inspirata, hoc est : inconfusa et secundum hypostasim unitum esse carni, neque enim ab eo alienum erat unitum ei corpus et generatum ex muliere, sed sicut suum cuique nostrum corpus est proprium, eodem modo etiam Unigeniti corpus proprium illi erat et non alterius.* (H. L.)

1. Marius Mercator, dans *P. L.*, t. XLVIII, col. 785.

2. *Ibid.*, col. 787. Nestorius s'insurgeait contre la seule idée de « communication des idiomes », sous prétexte qu'on faisait ainsi de Dieu une créature finie et que l'arianisme ou l'apollinarisme y auraient trouvé leur compte alors que justement ils étaient incapables de trouver une bonne distinction entre les divers attributs de la personne du Christ : « Celui qui dit simplement que Dieu est né de Marie rend le dogme ridicule aux païens, disait-il. Manifestement ce qui est né, c'est la nature humaine, mais la divinité lui est associée. » Il était d'accord avec Proclus quand celui-ci disait : « Celui qui est né de la femme n'est ni simplement Dieu, ni simplement homme, car il est déjà l'humanité engendrée associée à la divinité. Le Sauveur est-il bien ressuscité des morts ? Et si celui qui crée les vivants est mort, qui pourrait communiquer la vie ? » Pour Nestorius, la « communication des idiomes » eût entraîné pour Dieu l'état de créature pauvre et indigente. L'Église par la « communication des idiomes »

Digitized by Google

Proclus est plus significatif encore ; on y lit : « Ils appellent mortel le Dieu qui donne la vie, et ils osent rabaisser le Logos jusqu'à des fables de théâtres, comme s'il avait été enveloppé de langes (étant enfant) et s'il était mort (plus tard)... Pilate n'a pas tué la divinité, mais seulement l'habit de la divinité... Ce n'est pas le Logos que Joseph d'Arimathie a enveloppé dans un linceul de lin et qu'il a enseveli... Ce n'est pas celui qui est mort qui donne la vie, car qui l'aurait ressuscité lorsqu'il était mort ? En s'unissant à l'homme, Dieu n'a pas été changé, mais il s'est uni à la nature humaine, et en la saisissant (*complexibus stringens*) il l'a élevée en demeurant lui-même invariable... Afin de satisfaire pour les hommes, le Christ a pris la *personne* de la nature coupable (*debentis suscepit personam naturæ*)... Le Christ n'est pas simplement homme, il est à la fois Dieu et homme... et je prie cet homme avec la divinité comme le *cooperarius divinæ auctoritatis*, comme l'instrument de la bonté du Seigneur... comme le vivant manteau de pourpre du roi... *Separo naturas, sed conjungo reverentiam.* Ce qui a été formé dans le corps de Marie n'est pas Dieu lui-même, mais comme Dieu habite dans celui qui a été choisi, il est aussi appelé Dieu, parce que c'est Dieu qui l'a choisi. Ce n'est pas Dieu qui a souffert, mais il était uni à la chair qui a été crucifiée... Nous voulons donc appeler la sainte Vierge θεοδόχος, mais non pas θεοτόκος, car Dieu le Père est seul θεοτόκος ; mais nous voulons honorer la nature qui est le vêtement de Dieu en même temps que la nature qui se sert de ce vêtement ; nous séparons les natures, mais nous ne séparons pas nos hommages ; nous le reconnaissons comme double, mais nous le prions comme s'il était un [1]. »

On voit par là que Nestorius

a) Voulait, avec raison, conserver les deux natures et proclamer l'intégrité de chacune d'elles [2] ;

n'entend pas transformer la divinité en un être créé, mais seulement sauvegarder l'unité de la personne. (H. L.)

1. Marius Mercator, *P. L.*, t. XLVIII, col. 789-801.

2. Il n'y avait qu'un pas à franchir pour accepter cette « communication des idiomes » en vertu de laquelle on doit attribuer à l'unique personne du Verbe fait chair les deux natures, divine et humaine, et les propriétés, les actions de ces deux natures, de même que le langage usuel, fondé sur une haute raison, attribue à l'unique personne de l'homme les propriétés et les actions des deux substances qui la constituent. Saint Pierre avait enseigné la « communication des idiomes » (ou propriétés), quand il avait dit aux juifs : « Vous avez tué l'auteur de la vie » (Act., III, 15) et saint Ignace d'Antioche disait de son côté :

Digitized by Google

[156] *b*) Pouvait réfuter les ariens et les apollinaristes ;

c) Niait que la divinité envisagée en elle-même pût naître ou souffrir ;

d) Combattait la conception hérétique du θεοτόκος, qui fait naître de Marie la divinité considérée en elle-même, et donne par conséquent, un commencement à cette divinité ;

e) Acceptait, dans un certain cas, l'expression θεοτόκος.

f) Mais aussitôt, son horreur de la *communicatio idiomatum* le rejettait dans l'erreur. Cette communication des idiomes est pour lui comme un spectre effrayant, parce que, au lieu d'unir la nature humaine avec la personne divine, il parle toujours de l'union d'une personne humaine avec la divinité. Absorbé par la vue concrète d'un homme, il ne sait s'élever à l'abstraction, il ne peut se figurer la nature humaine sans personnalité et croire à une union de la simple nature humaine avec une personne divine. Aussi dit-il catégoriquement : Le Christ a pris la personne de l'homme déchu. En résumé, que Nestorius n'a su unir que d'une manière tout extérieure la divinité et l'humanité dans le Christ, parce que cette dernière était pour lui une personne. Les figures et les comparaisons dont il se sert prouvent que tel a été son sentiment. La divinité *habite simplement*, ainsi qu'il le dit, dans l'humanité ; cette dernière n'est que le temple et le vêtement de la divinité. La divinité n'est pas, comme l'humanité, née de Marie ; elle n'a fait que traverser Marie ; elle n'a pas souffert avec l'humanité, elle est restée impassible dans l'homme en proie à la douleur, ce qui n'est évidemment possible que si l'humanité a un centre à elle et une personnalité distincte. Si, dans le Christ, la divinité avait seule constitué la personne, il faut reconnaître que pendant que le Christ a souffert, ses souffrances auraient été partagées par la nature divine, car la nature humaine n'ayant pas d'existence personnelle n'a pu souffrir seule. De même il n'a pu naître de Marie qu'une personne ; si donc la divinité formait dans le Christ le principe personnel, la divinité a dû naître aussi, et cependant la divinité n'a pu ni naître ni souffrir.

« Laissez-moi être l'imitateur de la passion de mon Dieu. » *Ad Roman.*, VI. Théodoret a relevé d'autres textes dans les lettres de saint Ignace. Saint Clément de Rome, *I Cor.*, II, dit dans le même sens : « Contents des secours de Dieu, soigneusement occupés de ses paroles, vous les gardiez profondément cachées dans vos entrailles, et ses souffrances vous étaient présentes. » Pseudo-Barnabé, Tatien, saint Irénée, saint Athanase s'expriment tous de la même manière sur ce point. (H. L.)



129. Commencement de la lutte entre Cyrille et Nestorius.

Les opinions de Nestorius s'étaient vite répandues de Constantinople dans les provinces, et, dans la lettre pascale de l'année 429, Cyrille d'Alexandrie crut nécessaire d'exposer, avec clarté et précision, la doctrine orthodoxe [1]. Il ne nomma pas Nestorius et ne [157]

1. Le personnage de saint Cyrille d'Alexandrie est très discuté. Avant et pendant son épiscopat il prit parti dans des affaires importantes où il eut à déployer toute la vigueur de ses facultés et de son caractère, ce qui exalta chez lui la tendance au commandement et une certaine dureté naturelle qu'il semble d'ailleurs ne s'être guère préoccupé de modérer. Quelques actes de son épiscopat lui ont attiré de sévères jugements : la répression sanglante des émeutes d'Alexandrie, l'opposition à outrance à la réhabilitation de saint Jean Chrysostome dans les diptyques. Cyrille, chargé en 430 d'exécuter la sentence du pape Célestin contre Nestorius, l'aggrave par ses procédés, tandis que par ses formules (les douze anathématismes) il jette l'épouvante parmi les orientaux et provoque la résistance ouverte de Jean d'Antioche et de Théodoret qui ne s'attendaient pas à une telle dureté de langage. Au concile d'Éphèse, Cyrille fait brusquer la décision avant que tous les évêques soient réunis. Mais de ce coup d'État résulte un schisme. Cyrille s'efforce de l'enrayer. Grâce à sa science théologique consommée, il explique l'équivoque de ses premières formules et rassure ceux qu'il a alarmés. D'une main, Cyrille contient, aux dépens de sa popularité, l'immense armée monophysite qui se flattait de l'avoir pour chef ; il tend l'autre à l'Orient syrien, rival traditionnel de l'Égypte. Dans cette attitude, écrit Mgr Duchesne, Cyrille est au sommet de sa carrière et de sa gloire : le pharaon est devenu un saint. « Retenons le mot de *pharaon*, dit Mgr Batiffol, il exprime bien et la puissance de l'évêque d'Alexandrie et le caractère impérieux et véhément propre à Cyrille, toute cette énergie tempérée, il est vrai, par une grandeur chrétienne d'âme et dirigée par un regard d'aigle. Dans l'histoire des dogmes, le rôle de Cyrille n'a de comparable que celui d'Athanase : dans l'histoire de la théologie, saint Augustin est le seul qui l'égale pour l'autorité reconnue de la doctrine. Adversaire de l'origénisme, adversaire des Antiochiens, il représente bien mieux que les Cappadociens la théologie définitive. » Batiffol, *La littérature grecque*, in-12, Paris, 1897, p. 309-310. *Acta sanct.*, janv. t. II, 843-854 ; 3e édit., t. III, col. 459-470 ; Baronius, *Annales*, 1593, ad ann. 412, n. 45-64 ; ad ann. 415, n. 40-47 ; ad ann. 429, n. 27 ; 433, n. 16 ; ad ann. 439, n. 11-12 ; ad ann. 444, n. 9-17. Cf. Pagi, *Critica*, 1689, ad ann. 419, n. 26-28 ; ad ann. 429, n. 1 ; ad ann. 435, n. 32 ; ad ann. 439, n. 3 ; H. Benzelius, *Vindiciæ Cyrilli Alexandrini*, dans *Syntagma dissertationum*, in-4, Londini Gothorum, 1740 ; Ceillier, *Hist. génér. aut. ecclés.*, 1747, t. XIII, p. 241-407 ; 2e édit., t. VIII, p. 256-366 ; A. Ehrhardt, *Die Cyrill von Alexandrien zugeschribene Schrift* περὶ τῆς τοῦ Κυρίου ἐνανθρωπήσεως *ein Werk Theodoret's v. Cyrus* ; dans *Tub. Theolog. Quartals.*, 1888, t. LXX, p. 179-243, 406-450, 623-653 ; *Eine*

Digitized by Google

fit aucune allusion à ce qui s'était passé à Constantinople ; il montra que le Logos s'étant uni à la nature humaine, était né de Marie, mais que la divinité (envisagée en elle-même) ne saurait être née d'elle [1].

On avait cherché à répandre le nestorianisme dans les monastères d'Égypte, et des émissaires particuliers s'y étaient employés. Cyrille se préoccupa de les prémunir contre l'erreur ; beaucoup d'entre eux étaient de pitoyables théologiens, et lorsqu'on leur avait insinué quelque erreur, leur multitude et leur grande influence sur le peuple les rendaient très dangereux [2]. Dans une lettre adressée à ces

unechte Marienhomilie der heil. Cyril von Alexandrien, dans *Röm. Quartals.*, 1889, t. III, p. 97-113 ; J. Kopallik, *Cyrillus von Alexandrien, eine Biographie nach den Quellen bearbeitet*, in-8, Mainz, 1881 ; A. Largent, *Saint Cyrille d'Alexandrie et le concile d Éphèse*, dans la *Revue des quest. hist.*, 1872, t. XII, p. 5-70 ; *Etudes d'histoire ecclésiastique, Saint Cyrille d'Alexandrie et le concile d'Éphèse*, in-8, Paris, 1892 ; *Die Christologie des heil. Cyrillus von Alexandrien in der römischen Kirche*, 432-534, dans *Theolog. Quartals.*, 1895, t. LXXVII, p. 421-447 ; Am. Thierry, *Nestorius et Eutychès*, in-8, Paris, 1878, Tillemont, *Mém, hist. ecclés.*, in-4, Venise, 1732, t. XIV, p. 267-676, 747-795 ; J. A. Dorner, *Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi*, in-8, Stuttgart, 1853, p. 64 sq. ; H. Schultz, *Die Lehre von der Gottheit Christi*, in-8, Gotha, 1881, p. 109-114 ; F. Loofs, *Leontius von Byzanz*, in-8, Leipzig, 1887, p. 40-49 ; J. Schwane, *Die Geschichte der patristische Zeit*, in-8, Freiburg, 1895, p. 334-351 ; O. Bardenhewer, *Patrologie*, in-8, Freiburg, 1894, p. 335-343 ; J. Fessler. — B. Jungmann, *Institutiones patrologiæ*, Œniponte, 1896, t. II, p. 13-87 ; J. Kohlhofer, *S. Cyrilli Alexandrini de sanctificatione*, in-8, Wirceburgi, 1866 ; G. Krüger, *Cyrillus von Alexandrien*, dans *Realencyklopädie für protest. Theol. und Kirche*, 3e édit. t. IV, 1898, p. 377-381. (H. L.)

1. Le rôle de champion de l'orthodoxie qu'assumait Cyrille s'accordait bien avec son caractère entreprenant et combatif, mais en outre l'occasion était propice pour l'Église d'Alexandrie d'entamer une phase nouvelle de sa rivalité séculaire avec les Églises syriennes d'où sortait Nestorius. Le conflit aigu à l'occasion de saint Jean Chrysostome avait montré l'ardeur des passions vindicatives du patriarche d'Alexandrie. Les deux sièges de Constantinople et d'Antioche faisaient sur plusieurs points cause commune contre le siège d'Alexandrie. Depuis 381, Alexandrie avait été dépouillée du premier rang, conquis sur Antioche en 325, au profit de Constantinople, et cela pour des raisons exclusivement politiques. On avait cédé, mais la rancœur restait profondément entrée et toutes les fois que l'occasion se présentait d'attaquer sur un point délicat l'évêque de Constantinople, son collègue d'Alexandrie, l'*Égyptien*, ainsi qu'on le nommait, était le premier prêt. La plainte adressée à Cyrille par les archimandrites lui fournit l'occasion guettée attentivement depuis que couraient des bruits fâcheux sur l'orthodoxie de Nestorius. (H. L.)

2. A mesure que Nestorius prononçait ses discours, il les publiait et les envoyait partout. Les monastères égyptiens ne furent pas oubliés, « mais là


Digitized by Google

moines, Cyrille leur fait voir [1] que le grand Athanase s'est servi de l'expression « Mère de Dieu », et que la sainte Écriture ainsi que le concile de Nicée ont enseigné l'étroite union existant entre les deux natures dans le Christ. Le mystère du Dieu fait homme a quelque analogie avec la naissance de chaque homme. De même que le corps et l'âme d'un enfant naissent en même temps de la femme, quoique, à vrai dire, l'âme considérée en elle-même ne puisse être enfantée, de même le Logos est né en même temps que la nature humaine [2]. Le Logos envisagé en lui-même ne devrait pas être nommé le Christ (can. 18), mais on ne devrait pas non plus nommer le Christ *Homo Deifer* (θεοφόρος), qui aurait pris l'humanité comme un instrument ; on doit l'appeler Dieu devenu véritablement [158]
homme (can. 19). — Le corps du Christ n'est pas le corps d'un autre, c'est le corps du Logos (can. 20), c'est-à-dire la nature humaine du Christ n'appartient pas à une autre personne humaine, mais la personnalité à laquelle elle appartient, est le Logos. C'était frap-

se produisit un phénomène étrange parmi les moines. Ces solitaires, séquestrés du monde et habitués à se régler en tout sur la parole de leurs supérieurs ecclésiastiques, apprenant un beau jour qu'un archevêque de Constantinople refusait à la Vierge Marie le titre de Mère de Dieu, furent frappés d'une épouvante superstitieuse. Il leur sembla que le ciel se détraquait, qu'il n'y avait plus de rédemption, plus de Christ, plus de salut ; plusieurs allèrent jusqu'à nier Dieu, d'autres devinrent fous. Les abbés de quelques couvents de la Haute-Égypte, effrayés d'un tel état de choses, se rendirent dans Alexandrie pour supplier leur patriarche de leur venir en aide et de redresser par l'autorité de ses instructions l'intelligence des cénobites dévoyés de la droite raison. » Am. Thierry, *Nestorius et Eutychès*, in-8, Paris, 1878, p. 32. (H. L.)

1. *Epist.*, II, *P. G.*, t. LXXVII, col. 41. Répandue à profusion en Orient, cette *Lettre aux solitaires* débutait par un regret d'avoir à prendre part à la controverse. Cyrille s'attachait surtout à mettre en lumière l'indivisible unité de la personne du Verbe fait chair : « Celui qui ne voit dans le Christ qu'un pur instrument de Dieu, celui-là, malgré qu'il en ait, lui enlève la réalité de sa filiation divine. Donnez-moi quelqu'un dont le fils excelle à toucher la lyre ; mettra-t-il sur le même rang la lyre et son fils ?... Si celui qui est né d'une femme n'a été choisi de Dieu que comme un organe à l'aide duquel devaient s'accomplir des miracles et retentir la prédication évangélique, nommons aussi, il le faut, chacun des anciens prophètes l'instrument de la divinité ; donnons surtout ce titre à Moïse... Le Christ ne l'eût emporté en rien sur ceux qui l'avaient précédé, s'il n'avait été comme eux qu'un instrument de la divinité... Et cependant Paul nomme Moïse parmi les serviteurs et il proclame Dieu et Seigneur celui qui, par une économie divine, en vue de notre salut est né d'une femme, c'est-à-dire le Christ... » (H. L.)

2. Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. IV, col. 587-618.

Digitized by Google

per au cœur le nestorianisme que de raisonner ainsi. Si l'humanité du Christ, continue Cyrille, n'a été que l'*instrumentum* de la divinité, le Christ ne serait pas, quant au fond, différent de Moïse, qui, lui aussi, a été un instrument de Dieu (can. 21). A la fin, il compare la mort du Christ avec notre mort. En nous, dit-il, le corps est, à proprement parler, la seule partie qui soit atteinte par la mort, et cependant nous disons : « L'homme meurt » (l'âme ne meurt pas, il est vrai, mais elle est comme participante aux souffrances et à la mort du corps). De même pour le Christ. La divinité envisagée en elle-même ne saurait mourir, mais le Logos *velut proprium in se transtulit*, ce qui était les attributs propres de sa nature humaine ; aussi peut-on dire qu'il a souffert la mort » (can. 24). Comme homme il a souffert la mort, comme Dieu il a ensuite vaincu la mort, et il n'aurait pu opérer notre salut par sa nature divine, si sa nature humaine ne lui avait pas permis de mourir pour nous (can. 25.)

Cette lettre de Cyrille fut apportée à Constantinople et communiquée à Nestorius, qui se livra aux sorties les plus violentes contre son collègue d'Alexandrie [1]. Celui-ci écrivit à Nestorius que : « Ce n'est pas lui (Cyrille) et son écrit, mais bien Nestorius et son ami (Anastase), qui étaient cause des troubles de l'Église. Il était même déjà allé si loin que quelques-uns refusaient le titre de Dieu au Christ, mais l'appelaient instrument de Dieu, ou homme portant Dieu. En voyant la foi traitée de cette manière, il n'avait pu garder le silence et Nestorius pouvait dire ce que répondrait Cyrille à l'évêque romain Célestin et aux autres évêques qui lui avaient demandé si Nestorius avait réellement écrit et dit ce qu'on lui attribuait. De toutes les provinces de l'Orient, il était arrivé de mauvaises nouvelles au sujet de Nestorius, qui pouvait encore étouffer ce germe de discorde et tranquilliser ceux qui se scandalisaient de l'expression de θεοτόκος [2]. »

Nestorius répondit en quelques lignes qui ne contenaient que son éloge et l'expression de sa colère : « La charité chrétienne et les instances de Lampo, prêtre d'Alexandrie, ont pu seuls le décider à répondre à Cyrille, dont la lettre contenait bien des choses opposées à l'amour fraternel. Il saluait donc tous les frères qui étaient
[159] chez Cyrille [3]. »

1. Nestorius déclara que la *Lettre aux solitaires* « constituait une attaque gratuite et imméritée. » (H. L.)

2. Mansi, *op. cit.*, t. IV, col. 883 sq.

3. *Id.*, t. IV, col. 886 ; on lisait en outre dans la réplique cette phrase belli-

Digitized by Google

A la même époque Nestorius profita d'une occasion qui se présentait pour gagner à sa doctrine, si cela était possible, le pape Célestin. Il lui écrivit que plusieurs évêques occidentaux, en particulier les pélagiens Julianus, Florus, Orontius et Fabius, s'étaient plaints à l'empereur et à lui de ce que, quoique orthodoxes, ils étaient l'objet de persécutions. On les avait congédiés à plusieurs reprises, mais ils avaient renouvelé leurs plaintes. Il demandait donc où en était leur affaire. Au reste, il avait entrepris, dans son diocèse, la guérison d'une nouvelle sorte d'hérésie répandue même parmi les clercs, et offrant de l'analogie avec les doctrines corruptrices d'Apollinaire et d'Arius [1].

Une deuxième lettre, adressée un peu plus tard au pape, porte que Nestorius attend depuis longtemps la réponse au sujet des évêques occidentaux (c'est-à-dire pélagiens), et Célestin pourrait bien enfin le renseigner sur ce point. En même temps, il parle des nouvelles erreurs renouvelées de l'apollinarisme et de l'arianisme [2].

queuse : « L'expérience fera connaître les fruits que nous retirerons du scandale : quant à moi, je conserve la patience et la charité fraternelle, quoique vous ne l'ayez point gardée envers moi, pour ne rien dire de plus. » (H. L.)

1. Voici la traduction de cette lettre dont Hefele n'avait donné qu'un résumé : « Ces gens réduisent l'Incarnation du Seigneur à une espèce de confusion, disant que le Dieu s'est fait homme et a été édifié avec son temple et enseveli avec sa chair, comme s'il avait pris son origine de la Vierge Mère du Christ, *Christotocos*, et ils prétendent que la même chair n'est pas demeurée après la résurrection, mais qu'elle a passé dans la nature de la divinité. Ils ne craignent pas de nommer la Vierge *theotocos*, quoique les Pères de Nicée aient dit seulement que Notre-Seigneur s'est incarné de la Vierge Marie, sans parler des Écritures qui la nomment partout Mère du Christ et non du Dieu-Verbe. Je crois que Votre Sainteté aura appris par la renommée les combats que nous avons soutenus à ce sujet, et qui n'ont pas été inutiles, car plusieurs se sont amendés et ont appris de nous que l'enfant doit être consubstantiel à sa mère, qu'il n'y a aucun mélange du Dieu-Verbe avec l'homme, mais qu'il y a une union de la créature et de l'humanité du Seigneur jointe à Dieu et tirée de la Vierge par le Saint-Esprit. Que si quelqu'un emploie le mot de *theotocos* en vue de la nativité temporelle du Fils de Dieu, nous disons que ce mot ne convient pas à Marie, car une vraie mère doit être de la même nature que ce qui est né d'elle. On peut néanmoins permettre l'emploi de ce terme en ce sens que le temple du Verbe, inséparable de lui, est tiré d'elle ; mais qu'elle soit la Mère du Verbe cela ne se peut, car on n'enfante pas ce qui est plus ancien que soi. » Le texte latin de cette lettre dans Marius Mercator, *P. L.*, t. XLVIII, col. 174 ; Hardouin, *Coll. concil.*, t. I, col. 1307 ; Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. IV, col. 1021. (H. L.)

2. *P. L.*, t. XLVIII, col. 178 ; Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 1309 ; Mansi, *op. cit.*, t. IV, col. 1023.


Digitized by Google

Les discussions qui s'étaient élevées entre Cyrille et Nestorius avaient déterminé quelques alexandrins condamnés par Cyrille, pour des fautes graves contre les mœurs, à se rendre à Constantinople afin d'y porter plainte contre leur archevêque. L'un de ces accusateurs avait été convaincu de concussion dans la distribu-
[160] tion d'aumônes faites aux pauvres ; le second avait maltraité, d'une manière épouvantable, sa propre mère ; le troisième avait volé, et c'est à ces mécréants que Nestorius ajoutait foi. Cyrille se plaignit du procédé de Nestorius dans une seconde lettre [1] où il le prie de met-

1. Cette deuxième lettre, publiée en février 430, au début du mois, a mérité l'admiration de toute l'antiquité chrétienne. Elle « fut non seulement approuvée cette année par le concile de Rome et par le concile général d'Égypte, comme orthodoxe et entièrement irrépréhensible, mais elle fut lue aussi dans le concile œcuménique d'Éphèse et approuvée par tous les évêques, chacun en particulier. Dans le concile de Constantinople, sous saint Flavien, en 448, Eusèbe de Dorylée proposa cette lettre, que l'amour de Dieu et le zèle de la foi avaient fait écrire, comme la règle de la doctrine de l'Église contre Nestorius et contre Eutychès. » Tillemont, *Mém. hist. ecclés.*, t. XIV, p. 338. Cette lettre qui reçut le nom de *Deuxième lettre à Nestorius* ou de *Tome* peut être considérée comme le chef-d'œuvre de saint Cyrille. Le style est laborieux et affecté, « sans ornements, » dit Tillemont, mais d'une précision et d'une rigueur logique irrésistible. L'érudition tant scripturaire que patristique est immense. La *Deuxième lettre* prit, dès le jour de son apparition, le rang principal dans la controverse ; nous la verrons invoquer plus tard dans les conciles comme un texte canonique. Voici la base de l'argumentation tout entière : Nous devons admettre dans le même Jésus-Christ les deux générations ; — l'éternelle, par laquelle il procède de son Père ; la temporelle, par laquelle il est né de sa mère. Quand nous disons qu'il a souffert et qu'il est ressuscité, nous ne disons pas que le Dieu-Verbe ait souffert en sa propre nature, car la divinité est impassible, mais le corps qui lui a été fait propre ayant souffert, nous disons qu'il a souffert lui-même et par suite qu'il est mort. Le Verbe divin est immortel de sa nature ; il est la vie même, mais son corps a souffert la mort pour nous, sa chair est ressuscitée, et on lui attribue en cela la mort et la résurrection. Nous ne disons pas que nous adorons l'homme avec le Verbe, je crains que le mot *avec* ne donne quelque idée de division, nous l'adorons comme une seule et même personne, parce que le corps du Verbe ne lui est pas étranger. C'est ainsi que les Pères ont osé nommer la Vierge mère de Dieu, non que la nature du Verbe ait pris d'elle le commencement de son être, mais parce qu'en elle a été formé et animé le corps auquel s'est uni le Verbe divin, hypostase de la Trinité, ce qui fait dire qu'il est né selon la chair... Le but de nos adversaires est de confesser deux Christs et deux Fils, l'un proprement homme, l'autre proprement Dieu et de faire seulement une union de personnes : voilà l'essence de leur querelle... Ils nous calomnient en nous faisant dire que la divinité est née de Marie et qu'elle est morte ; nous disons que le Verbe divin est né et mort suivant l'humanité qu'il a prise. (H. L.)

Digitized by Google

tre fin aux scandales de sa prédication. Il donne ensuite une exposition de la doctrine orthodoxe. Le Logos ne s'est pas fait chair, dit-il, dans ce sens que la nature de Dieu s'est métamorphosée ou changée en σὰρξ et ψυχή, mais en ce sens qu'il s'est uni d'une manière hypostatique la σὰρξ animée d'une ψυχὴ λογική, et qu'il est ainsi devenu homme d'une manière indéfinissable. *Les deux natures différentes s'étaient réunies pour former une véritable unité* (πρὸς ἑνότητα τὴν ἀληθινὴν συναχθεῖσαι φύσεις) *; des deux natures s'était formé un Christ et un seul Fils, non que cette union ait détruit la différence existant entre les deux natures, mais dans ce sens qu'elles constituent un Seigneur Jésus-Christ et Fils par l'union indissoluble de la divinité et de l'humanité.* Cyrille réfute ensuite la supposition injuste de Nestorius, d'après laquelle lui et ses amis auraient enseigné que le Logos avait tiré son commencement de Marie, et il poursuit: « Ce n'est pas un homme qui est né de Marie et sur lequel le Logos serait ensuite descendu ; mais le Logos s'est uni avec la nature humaine dans le sein de Marie, et s'est fait chair. Il a souffert, c'est-à-dire que le Logos, qui est par lui-même impassible, a souffert dans le corps qu'il a pris [1]. »

Nestorius répondit : « qu'il consentait à se taire au sujet des impertinences contenues dans la surprenante lettre de Cyrille, mais qu'il ne devait cependant pas les passer toutes sous silence. Cyrille s'en rapportait au symbole de Nicée, qu'il avait lu d'une manière superficielle ; son ignorance lui servait d'excuse. » Il veut ensuite [161]
lui montrer par ce symbole et par la sainte Écriture que l'on ne doit pas dire : Dieu est né et il a souffert ; ni : Marie est la Mère de Dieu ; ces manières de parler étant païennes, apollinaristes et ariennes. Cyrille avait dit avec raison que les deux natures avaient été unies par une personne, et que la divinité envisagée en elle-même ne pouvait naître ni souffrir ; mais ce qu'il ajoutait, à savoir que la divinité du Christ avait participé à la souffrance, etc., détruisait tout ce qu'il avait soutenu plus haut. Nestorius terminait de cette manière moqueuse et acerbe : « Cyrille déploie trop de zèle pour la cause de Dieu et s'occupe trop de l'Église de Constantinople, mais il a été trompé par les clercs de sa suite (τῆς σῆς ἴσως διαθέσεως), condamnés à Constantinople, pour crime de manichéisme. A Constantinople, tout est pour le mieux et l'empereur professe une orthodoxie irréprochable [2]. »

1. Mansi, *op. cit.*, t. IV, col. 887 sq. ; t. VI, col. 659 ; Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 1273 ; t. II, col. 115.

2. Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 1277 ; Mansi, *op. cit.*, t. IV, col. 891 sq.



Les négociations entamées entre Cyrille et Nestorius n'ayant abouti à aucun résultat, la dernière phrase de la seconde lettre de Nestorius détermina Cyrille à s'adresser à l'empereur et à envoyer deux autres lettres à deux princesses de la famille impériale (ταῖς βασιλίσσαις) : Eudoxie et Pulchérie, la femme et la sœur de l'empereur. Sans nommer Nestorius, Cyrille exposait par des passages de la sainte Écriture et des Pères la doctrine orthodoxe dans tous ses détails [1]. On ne sera pas surpris que Cyrille se soit adressé à la cour. Quant à ses explications dogmatiques aux deux princesses, il faut pour en comprendre l'opportunité se rendre compte de la situation de la cour de Byzance. Après la mort de son père Arcadius, en 408, Théodose le Jeune était devenu empereur, n'étant âgé que de sept ou huit ans. Il fut toute sa vie bon et pieux ; mais sa sœur Pulchérie, plus âgée que lui de quelques années, montrait beaucoup
[162] plus de capacité que son frère ; aussi, dès l'année 414, lorsqu'elle n'avait encore que seize ans, le sénat lui décerna le titre d'*Augusta* et, à cause de sa grande prudence, lui confia le gouvernement de l'empire et la tutelle de son frère. Elle le maria en 421 à Eudoxie, fille d'un aimable et spirituel philosophe païen d'Athènes, qu'elle avait convertie au christianisme et jugée digne du trône. Ces deux femmes de mérite prirent une telle part dans toutes les affaires de l'Église et de l'État et eurent tout à la fois tant de tact et d'influence, que Cyrille put avec raison se préoccuper de leur démontrer la doctrine orthodoxe, dans les questions théologiques alors agitées. Il s'adressa aussi à plusieurs évêques grecs et orientaux et, en particulier, à Acace de Bérée, âgé de près de cent ans [2], qui lui répondit avec bienveillance, exprima sa douleur de cette dispute et recommanda la paix [3]. L'empereur Théodose se laissa influencer par Nestorius contre Cyrille, à qui il reprocha d'avoir commencé la dispute, de s'être adressé aux princesses de la famille impériale par une lettre particulière, comme si elles n'étaient pas, dans cette question, d'accord avec l'empereur, ou comme s'il voulait semer la zizanie dans la famille impériale [4]. Ces derniers mots, et la con-

1. *Cyrilli episcopi Alexandrini de recta in dominum nostrum Jesum Christum fide liber, religiosissimo imperatori Theodosio nuncupatus*, et *Cyrilli episcopi Alexandrini oratio religiosissimis reginis inscripta, de recta fide*, dans Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. IV, col. 618-679, 679-803, 803-883. (H. L.)

2. Mansi, *op. cit.*, t. V, col. 517.

3. Mansi, *op. cit.*, t. V, col. 518.

4. Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 1341 ; Mansi, *op. cit.*, t. IV, col. 1110.

Digitized by Google

duite de Pulchérie après la mort de Théodose, laisseraient croire que les deux princesses s'étaient, à l'inverse de l'empereur, prononcées pour Cyrille et contre Nestorius.

Avant d'envoyer cette lettre, Cyrille écrivit aux clercs d'Alexandrie, ses chargés d'affaires à Constantinople. Il leur exposa la vraie doctrine sur le point en litige, sans omettre les opinions mensongères et les fausses accusations des nestoriens. Il ajouta qu'il se refusait, malgré leurs conseils, à émettre directement des plaintes contre Nestorius, mais qu'il ne pouvait le reconnaître comme son juge, et qu'il remettrait à l'empereur lui-même, si on devait en venir à ce point, sa justification sous pli cacheté [1]. Cyrille fait allusion à l'anathème porté par Nestorius contre tous ceux qui usaient de l'expression : Mère de Dieu [2]. Nestorius menaçait aussi de siéger en qualité de juge, dans un concile, au sujet des plaintes formulées par quelques alexandrins contre Cyrille [3], afin d'arriver à le déposer, comme il avait déjà déposé plusieurs de ceux qui acceptaient le θεοτόκος [4]. Nestorius s'était déjà adressé à Rome, au sujet du θεοτόκος, et d'un autre côté, le pape avait interrogé Cyrille à ce propos, ce [163]
dernier fit connaître au pape les nouvelles erreurs dans la lettre suivante [5], où il dit : « Il serait plus agréable de garder le silence,

1. Le meilleur texte de cette lettre est la traduction latine dans Marius Mercator, *P. L.*, t. XLVIII, col. sq. ; et dans Mansi, *op. cit.*, t. V, col. 722. Le texte grec dans Mansi, *op. cit.*, t. IV, col. 1003 sq., n'est pas aussi correct.

2. C'est ce qui résulte de la lettre de Cyrille à Acace de Bérée, dans Mansi, *op. cit.*, t. V, col. 517.

3. Voyez la 3e lettre de Nestorius au pape Célestin dans Mansi, *op. cit.*, t. V, col. 925.

4. Voyez la lettre du pape à Nestorius, *Ibid.*, col. 341.

5. Cette lettre fut remise au pape par le diacre Possidius. Son importance pour l'histoire du nestorianisme et de l'autorité dogmatique du siège de Rome est si considérable que nous allons en donner la traduction presque intégrale :

« Père très saint et très chéri de Dieu. Si, dans des affaires aussi sérieuses et aussi importantes que celles où il s'agit de la vraie foi, que certains esprits veulent corrompre, il eût été permis de se taire et qu'on eût pu, sans devoir être accusé d'indolence et de paresse, cacher à Votre Sainteté les agitations et les troubles où nous avons été plongés jusqu'à présent, je me serais dit à moi-même : Ce silence est une bonne chose, et on ne court aucun risque à le garder. Et encore, il vaut mieux mener une vie tranquille que de s'engager dans le tumulte. Mais parce que Dieu veut que dans ces occasions nous agissions avec prudence, et que c'est l'usage ancien des Églises de communiquer ces sortes de choses à Votre Sainteté, je ne puis me dispenser de lui en écrire et de lui marquer que le démon, cette bête cruelle et indomptée, dont l'inclination à inspirer l'impiété ne se ralentit point, fait hautement ses efforts pour

Digitized by Google

mais Dieu demande de nous la vigilance, et la tradition ecclésiastique me fait un devoir de faire connaître l'état des choses à Votre Sainteté. J'ai gardé jusqu'ici un profond silence. Je n'ai écrit ni à Elle ni

troubler nos Églises et pervertir nos peuples. Il est vrai que je me suis tu jusqu'à présent et que je n'ai rien écrit à Votre Sainteté ni à aucun autre de nos confrères touchant l'évêque actuel de Constantinople, parce que je sais qu'on manque d'ordinaire à quelque chose quand on se hâte trop en ces rencontres. Mais comme je vois que les choses sont presque au plus mauvais état où elles puissent être, j'ai cru nécessaire de rompre le silence...

« Dès que celui dont je viens de parler à Votre Sainteté fut fait évêque, au lieu d'adresser de pieuses exhortations au peuple de Constantinople, ses diocésains, et aux étrangers qui abondent toujours en grande quantité dans cette ville, il ne s'appliqua qu'à prêcher des absurdités, des choses déraisonnables et très différentes de la foi apostolique et évangélique, que nos ancêtres ont toujours conservée avec une grande constance et qu'ils nous ont transmise comme un joyau très précieux. J'ai envoyé à Votre Sainteté les homélies qu'il a souvent prêchées et qu'il prêche encore tous les jours ; elle y jugera de la qualité de la doctrine. J'avoue avoir eu dessein de l'avertir, par des lettres synodales, que je ne pouvais plus être en communion avec une personne qui avait et qui enseignait de pareils sentiments. Croyant néanmoins préférable de lui tendre la main dans sa chute et de tenter de le relever, puisqu'il était mon frère, je ne l'ai pas admonesté jusqu'à présent ; je l'ai cependant exhorté par lettres de venir à résipiscence et de quitter sa mauvaise doctrine, mais je n'ai pu rien gagner. Tout au contraire, à peine s'est-il aperçu que, loin d'entrer dans ses sentiments, je l'en reprenais et je l'exhortais à quitter ce qu'on doit qualifier rêveries plus que dogmes, il a cherché et cherche encore chaque jour à me tendre toutes sortes de pièges. J'ai même perdu l'espoir que j'avais conçu qu'on pourrait le guérir et le porter à s'abstenir de ce qu'il a enseigné contre le Sauveur, quand j'ai su ce qui était arrivé. Voici le fait :

« Il s'est trouvé à Constantinople un évêque nommé Dorothée, qui professe les mêmes sentiments que Nestorius et qui est si adonné à la flatterie qu'il est prêt à dire témérairement tout ce que l'on veut pour faire plaisir à ceux dont il attend quelque chose. Un jour que Nestorius célébrait la messe solennelle dans sa cathédrale, Dorothée se leva et eut l'insolence de dire à haute voix : Si quelqu'un appelle Marie, Mère de Dieu, qu'il soit anathème. Aussitôt le peuple jeta un grand cri et se précipita hors de l'église, ne voulant plus demeurer dans la communion d'un homme qui tenait une semblable doctrine. Depuis ce temps, personne à Constantinople, ni peuple, ni religieux ni magistrats, à la réserve de quelques malheureux flagorneurs qui lui sont dévoués, ne participe plus avec lui à la sainte table, ni ceux qu'il a amenés d'Antioche, qui sont corrompus comme lui, tout le monde craignant que la foi ne soit en danger.

« Pour moi, averti que ses homélies avaient été introduites en Égypte, et que certains hommes volages s'échauffaient à en disputer et commençaient à suivre ses erreurs, de peur que le mal, gagnant peu à peu l'esprit des simples, ne prît racine en ces contrées, j'ai adressé aux monastères d'Égypte une lettre

Digitized by Google

à aucun autre évêque, au sujet de ce qui s'est passé à Constantinople, parce que, dans les affaires de ce genre, la précipitation est une faute ; mais maintenant que le mal a atteint son apogée, je crois

catholique, par laquelle j'ai affermi les chancelants dans la foi. Et cette lettre ayant été portée et lue à Constantinople, elle y a fait tout le bien imaginable ; plusieurs magistrats m'ont écrit pour m'en remercier. C'est ce qui a le plus irrité Nestorius contre moi. Il me poursuit comme son ennemi juré. Il n'a pourtant rien à me reprocher, sinon que je ne partage pas son sentiment et que je ramène à la foi que nous tenons de nos ancêtres et que nous avons apprise des divines Ecritures, plusieurs de ceux qu'il avait séduits. Mais, méprisant toutes les embûches qu'il me dresse et mettant ma confiance en Dieu, qui peut tout et qui voit tout, je lui ai écrit une deuxième lettre, dans laquelle j'expose brièvement la doctrine de l'Église, et le conjure de s'y rattacher. Il s'en est moqué et ne discontinue pas d'enseigner les impiétés qu'il avait d'abord débitées.

« Je dois encore avertir Votre Sainteté que les évêques d'Orient, surtout ceux de Macédoine, n'approuvent pas ses rêveries : ils en sont même choqués et elles leur font beaucoup de peine. Nestorius le sait, mais il ne s'en embarrasse point, parce qu'il se croit le plus habile, le seul qui pénètre dans le vrai sens de l'Écriture et qui connaisse le mystère du Christ. Il devrait plutôt rentrer en lui-même et convenir qu'il se trompe, puisqu'il est seul de son sentiment pendant que tout ce qu'il y a de fidèles au monde, évêques et laïques, reconnaissent Jésus-Christ pour Dieu, et la Vierge qui l'a engendré, pour Mère de Dieu. Mais il est si enflé d'orgueil qu'il s'imagine pouvoir, par ses artifices et par la puissance de son siège, obliger tous les évêques à souscrire à ses sentiments. Que faire, puisque nous ne pouvons le changer ni le faire taire ? La contagion se répand de plus en plus parmi le peuple, qui attend avec impatience que les docteurs catholiques y apportent du remède. Il ne s'agit pas de choses de petite conséquence et touchant lesquelles il soit sûr de se taire plus longtemps. Puisque c'est à Jésus-Christ qu'on en veut, le moyen de ne rien dire, surtout après ces paroles de saint Paul : Si je fais ceci de bon cœur, j'en aurai la récompense ; mais si je ne le fais que par contrainte, je m'acquitte précisément de l'emploi qui m'a été imposé. Le ministère de la parole et le dépôt de la foi nous est confié. Que dirons-nous au jour du jugement si nous gardons maintenant le silence ?

« Quoique les choses soient dans cet état, nous n'avons cependant osé renoncer à sa communion avant d'en avoir référé à Votre Sainteté. Ayez donc la bonté de nous faire connaître ce que vous en pensez, afin que nous sachions au juste s'il faut que nous communiquions encore avec lui, ou si nous devons lui faire dire nettement que personne ne peut communiquer avec un homme qui soutient et qui prêche une doctrine si erronée. Le sentiment que vous en avez et le jugement que vous en porterez doit être publié par lettres et signifié non seulement aux évêques de la Macédoine, mais encore à ceux de tout l'Orient qui souhaitent et auxquels nous donnerons l'occasion de demeurer tous unis dans les mêmes sentiments pour la défense de la vraie foi qui est attaquée.

« A l'égard de Nestorius, il se trouve qu'il a frappé d'anathème et nous et

Digitized by Google

devoir parler et te faire connaître tout ce qui s'est passé. » Il raconte ensuite comment est née la discussion à Constantinople, comment il a averti Nestorius à plusieurs reprises, et comment Nestorius l'en a récompensé en le poursuivant. Presque tous les évêques d'Orient, et en particulier ceux de la Macédoine, sont d'accord avec Cyrille ; mais Nestorius se croit plus sage que tous et est convaincu qu'il comprend seul les mystères divins. Cyrille n'a pas voulu rompre la communion ecclésiastique avant de faire connaître au pape ce qui s'était passé ; que celui-ci décide de la conduite à tenir et en fasse instruire les évêques de l'Orient et de Macédoine [1].

Cyrille envoya à Rome le diacre Possidonius, avec cette missive et des traductions de toutes ses lettres dans l'affaire de Nestorius, ainsi qu'un *commonitorium* dans lequel il exposait en abrégé les erreurs de Nestorius et la doctrine orthodoxe sur ce point. Il dit, en particulier, que Nestorius évitait l'expression ἕνωσις, et ne parlait que de la συνάφεια des deux natures [2].

ces illustres Pères, nos prédécesseurs qui ont donné la qualité de Mère de Dien à la Sainte Vierge. Car s'il ne l'a pas fait de sa propre bouche, il a aposté ce Dorothée dont nous avons parlé, pour le faire en sa présence, et dès qu'il l'a eu fait, ils ont participé ensemble aux sacrés mystères.

« Or, afin que Votre Sainteté sache bien les sentiments de Nestorius et ceux des saints Pères qui nous ont précédés, j'envoie quelques écrits dans lesquels j'ai rassemblé des passages qui renferment la doctrine des uns et des autres, et je les ai fait mettre en latin, du mieux qu'ont pu le faire ceux d'Alexandrie qui entendent cette langue. J'ai aussi donné à Possidonius des exemplaires de toutes les lettres que j'ai écrites à ce sujet, en lui enjoignant très expressément de les présenter à Votre Sainteté. » (H. L.)

1. Mansi, *op. cit.*, t. IV, col. 1011 sq.

2. Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 1319 ; Mansi, *op. cit.*, t. IV, col. 547. Le pape Célestin fut grandement ému par la lettre de Cyrille et le dossier envoyé par lui, dossier qu'il fit traduire en latin en attendant la réunion des évêques convoqués en concile. Cyrille d'Alexandrie ne pouvait que s'applaudir de la marche de cette affaire qui dressait un adversaire redoutable, l'orthodoxie romaine, en face de Nestorius. Sans doute l'affaire ainsi évoquée à Rome échappait à Alexandrie, sinon pour la controverse du moins pour la décision, mais cet inconvénient était en grande partie compensé par le retour de faveur qu'une démarche aussi déférante de la part de Cyrille allait lui valoir auprès de l'Église romaine, au moment où il voulait à tout prix rétablir entre Rome et Alexandrie l'ancienne alliance rompue par Théophile depuis un quart de siècle. Sur cet appel de saint Cyrille au siège de Rome, cf. P. Bernardakis, *Les appels au pape dans l'Église grecque jusqu'à Photius*, dans les *Echos d'Orient*, 1903, t. VI, p. 37 sq. A. Thierry a jugé sainement tout cet épisode : « Cyrille dit-il, ne doutait point de son succès dans l'affaire de Nestorius ; il savait

Digitized by Google

130. Concile à Rome en 430 et négociations qui s'y rattachent.

A la suite de ces divers incidents, le pape Célestin tint à Rome, [164] en 430, un concile dans lequel Nestorius fut déclaré hérétique et menacé de déposition, si, dans les dix jours qui suivraient la notification de ce jugement, il ne rétractait pas ses erreurs. Nous avons encore un fragment du discours prononcé par le pape dans ce concile, il y approuve l'expression θεοτόκος [1] ; en outre, nous avons conservé quatre lettres adressées par lui, comme conclusion du concile, à Nestorius, à son Église, à Cyrille et à Jean d'Antioche ; tous ces documents sont datés du 11 août 430 [2].

d'avance que l'Église romaine, Église de tradition avant tout, se rangerait de son côté à lui qui se faisait le docteur de la tradition et avait pris l'offensive contre les nouveautés dangereuses. Il ne s'était point trompé, on l'accueillit bien, ou l'encouragea dans son entreprise, à laquelle le pape voulut prendre part, et, comme preuve de son entière confiance, celui-ci le nomma son vicaire. Cyrille pouvait maintenant disputer d'influence avec Nestorius, si ce dernier avait pour lui l'empereur d'Orient, Cyrille avait le pape et, au besoin, l'empereur d'Occident qui soutiendrait l'Eglise romaine dans une question où la foi catholique était engagée. Le combat n'était plus, comme au début, entre un théologien et un autre, entre un patriarche d'Alexandrie et un patriarche de Constantinople ; le champ de la lutte s'était élargi avec le nombre et la qualité des lutteurs. Cyrille, vicaire du pape, et parlant à ce titre, avait doublé sa force ». A. Thierry, *Nestorius et Eutychès*, p. 49. (H. L.)

1. Mansi, *op. cit.*, t. IV, col. 550.

2. Mansi, *op. cit.*, t. IV, col. 1017, 1025, 1035, 1047 ; Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 1299, 1311, 1321, 1323. D. Garnier, éditeur des ouvrages de Marius Mercator, *P. L.*, t. XLVIII, col. 1167-1218, a écrit une dissertation intitulée *De synodis habitis in causa nestoriana tempore quo turbas Nestorius excitavit, ad id usque quo in Oasim deportatus periit.* Dans les chapitres I et IV, Garnier dédouble le concile romain de 430 dont il fait deux conciles tenus l'un en 429, l'autre en 430. D'après cela on ne s'étonne plus qu'il débute ainsi dans le soi-disant concile de 429 : *Obscura est ista synodus.* Dans le c. IV (*P. L.*, t. XLVIII, col. 1174) Garnier a rassemblé les témoignages du concile de 430 à l'aide desquels on peut reconstituer en partie les opérations de l'assemblée. Les évêques italiens et les évêques de passage à Rome pour une raison quelconque prirent part au concile, c'est ce qui a permis de lui donner le titre de concile occidental qui se lit dans les actes du concile d'Éphèse. On ne peut dire avec certitude si Possidonius, diacre d'Alexandrie et apocrisiaire de Cyrille, siégea au concile. On lut les écrits de Nestorius, en outre deux lettres en faveur des pélagiens, envoyées par le même personnage au Saint-Siège ; enfin

Digitized by Google

Dans la lettre à Nestorius, le pape parle d'une manière très sévère et lui déclare que sa bonne réputation de jadis a complètement disparu. Si le pape n'avait pas encore répondu aux lettres de Nestorius, c'est qu'il les avait fallu traduire en latin. Dans l'intervalle étaient survenues de mauvaises nouvelles à son sujet. Nestorius n'avait fait aucune attention à deux avertissements de Cyrille : si ce nouvel avertissement demeurait sans résultat, on le séparerait de

la correspondance échangée entre Cyrille et Nestorius et divers extraits des écrits de Nestorius ainsi que des ouvrages des Pères contraires à la doctrine nouvelle. Sur la proposition de l'archidiacre Léon on donna communication du traité *De Incarnatione* de Cassien, contenant une réfutation en sept livres du nestorianisme. Le concile tint plusieurs sessions. Le pape prit la parole pour montrer l'accord existant entre la doctrine de Cyrille et celle d'Ambroise, d'Hilaire et de Damase ; il prononça l'anathème contre Nestorius sous un délai de dix jours à partir de celui de la notification faite au coupable de la sentence rendue contre lui : voici cette sentence : *Aperte cognosce hanc nostram esse sententiam, ut nisi de Christo Deo nostro ea prædices quæ et Romana et Alexandrina et omnis catholica sentit Ecclesia, sicut etiam Constantinopolitana Ecclesia ad te usque optime tenuit juxta expositam in synodo Nicæna fidem; ac nisi hanc perfidam novitatem qua hoc quod venerabilis Scriptura conjungit niteris separare, intra decimam diem, a primo innotescentis tibi hujus consentionis die numerandam, deposueris, atque aperta et scripta confessione damnaveris, noveris te ab universalis Ecclesiæ catholicæ communione defectum et ad omnia quæcumque sacerdotalis auctoritatis sunt minime idoneum.* On promulgua ensuite un décret pour rétablir dans la communion de l'Église tous ceux que Nestorius en avait rejetés sur une question dogmatique et communication fut faite à Nestorius de l'irritation de ses sentences. *Ne tamen ad tempus ejus videatur valere sententia qui in se jam divinam sententiam provocarat, aperte sedis nostræ sanxit auctoritas, nullum sive episcopum, sive clericum, seu professione aliqua Christianum, qui a Nestorio vel ejus similibus, ex quo talia prædicare cœperunt, vel loco suo vel communione dejecti sunt, vel dejectum, vel excommunicatum videri : sed hi omnes in nostra communione et fuerunt, et huc usque perdurant, quia neminem dejicere vel removere poterat, qui prædicans talia titulabat.* Cyrille était chargé de l'exécution des décrets du concile : *Quamobrem nostræ Sedis auctoritate ascita, nostraque vice et loco cum potestate usus ejusmodi non absque exquisita severitate sententiam exsequeris, nempe ut nisi decem dierum intervallo, ab hujus nostræ admonitionis die numerandorum, nefariam doctrinam suam conceptis verbis anathematizet, eamque de Christi Dei nostri generatione fidem in posterum confessurum se spondeat, quam et Romana et tuæ sanctitatis Ecclesia et universa denique religio christiana prædicat, illico sanctitas tua illi Ecclesiæ prospiciat. Is vero modis omnibus se a nostro corpore segregatum esse intelligat ; ut qui omnem medentium curam aspernatus, necnon instar pestiferi morbi per universum Ecclesiæ corpus insano morbo grassatus, tam seipsum quam cæteros omnes sibi commissos, in extremum exitium præcipitare studuerit.* (H. L.)

Digitized by Google

l'Église universelle. Le pape n'était pas surpris que Nestorius protégeât les pélagiens qui valaient mieux que lui. Il l'avertissait cependant de ne pas briser l'unité; et pour témoigner de son amendement, il rappellerait tous ceux qu'il avait chassés de l'Église pour cause d'orthodoxie. Si dans l'espace de dix jours, il ne condamnait pas sa propre erreur, il serait exclu de la communion de l'Église; Cyrille, en sa qualité de représentant du pape, publierait cette décision [1].

La lettre du pape aux clercs et aux laïques de Constantinople [165]
diffère peu de celle adressée à Nestorius; le pape les exhorte à rester fermes et à persévérer dans la foi, dussent-ils être persécutés par Nestorius. Tous ceux que Nestorius a excommuniés ou qu'il excommunierait dans la suite, à cause de leur attachement à l'orthodoxie, sont et restent dans la communion du pape. Le pape annonce, en terminant, qu'il a chargé Cyrille d'exécuter la sentence portée contre Nestorius [2].

Les lettres écrites par Célestin aux évêques d'Orient et de la Macédoine les plus distingués, sont, pour le fond, à peu près semblables aux lettres que nous venons d'analyser. Le pape informe ces évêques des erreurs de Nestorius et de la sentence portée contre lui. Elles sont adressées à Jean d'Antioche, Juvénal de Jérusalem, Rufus de Thessalonique et Flavien de Philippes [3]. Nous n'avons plus l'exemplaire adressé à Jean d'Antioche. Mais toutes ces lettres paraissent avoir été identiques. Il est probable que le pape, pour plus de sûreté, envoya à Cyrille au moins les deux exemplaires destinés à l'Asie, que Cyrille aura fait suivre d'une de ses propres lettres. Nous possédons encore celle qu'il adressa, à cette occasion, à Juvénal et à Jean. Cyrille cherche à y expliquer sa conduite et engage ces deux évêques à accepter la décision portée à Rome [4].

La lettre du pape Célestin à Cyrille a plus d'importance. Il le loue vivement, approuve sa doctrine et sa conduite, et lui ordonne, dans le cas où Nestorius s'obstinerait dans sa doctrine impie et ne promettait pas de conformer son enseignement à la foi de l'Église romaine, de l'Église d'Alexandrie et à celle même de toute la chré-

1. Mansi, *Conc. ampliss. col.*, t. IV, col. 1025; Hardouin, *Coll. concil.*, t. I, col. 1299.
2. Mansi, *op. cit.*, t. IV, col. 1035; Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 1311.
3. Mansi, *op. cit.*, t. IV, col. 1047; Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 1323.
4. Mansi, *op. cit.*, t. IV, col. 1049 et 1058.

Digitized by Google

tienté, de rendre exécutoire, au nom du pape, le jugement porté par le concile romain et de lui annoncer son excommunication [1].

Probablement avant que Nestorius reçût de Rome la nouvelle de
[166] la sentence portée contre lui, mais lorsqu'il craignait déjà cette condamnation, il adressa au pape une troisième lettre, dans laquelle il supposait, à tort, que Cyrille avait entamé la discussion au sujet du θεοτόκος, pour empêcher la réunion à Constantinople d'un concile qui aurait eu à se prononcer au sujet des plaintes portées contre lui. Le moins qu'on puisse dire de cette manœuvre, c'est que c'était une erreur (pour ne rien dire de plus), car, dans les premières lettres entre Cyrille et Nestorius, il n'est question que du θεοτόκος, et c'est dans les dernières lettres seulement que l'on parle de ces plaintes.

Cette même lettre au pape contient une seconde affirmation de Nestorius, laquelle ne mérite pas plus de créance que la première. Il dit n'avoir rien contre ceux qui se servent de l'expression de « Mère de Dieu », pourvu qu'ils ne l'emploient pas dans le sens des apollinaristes ou des ariens, tandis qu'en fait il avait anathématisé, d'une manière générale, cette expression, et excommunié tous ceux qui s'en servaient. On voit qu'il veut atténuer les choses et détourner l'orage qui le menace ; aussi propose-t-il comme un moyen terme entre ceux qui appellent Marie mère de Dieu et ceux qui l'appellent mère de l'homme, de l'appeler Mère du Christ. A la fin, il remarque qu'une assemblée générale de l'Église doit bientôt, avec l'aide de Dieu, se réunir et qu'elle rétablira la paix dans l'Église [2].

Jean d'Antioche fit son possible pour rétablir, même sans concile, cette paix de l'Église ; c'était un ami d'enfance de Nestorius et, dès qu'il eut reçu la lettre du pape, il fit auprès de Nestorius les plus vives instances pour l'amener à obéir. Le délai de dix jours est court, assurément, dit-il, mais il n'est besoin que de quelques heures pour approuver l'expression θεοτόκος qui convient très bien pour l'incarnation et la naissance du Fils, et qui a été employée par plusieurs Pères. Il n'y a là aucun danger, aucun motif de refuser, d'autant mieux que Nestorius reconnaît lui-même que cette expression a un sens tout à fait orthodoxe. Elle est même, dans le fond, complètement juste, et, si on la repousse, il s'ensuivra que celui qui est venu pour nous dans le monde, n'est pas Dieu. L'Écriture regarde

1. Mansi, *op. cit.*, t. IV, col. 1017 ; Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 1321.
2. Mansi, t. V, col. 725.

Digitized by Google

comme une magnifique opération de la grâce de Dieu que *le Fils éternel de Dieu soit né d'une Vierge* sans que le Logos ait ressenti [167] quelque changement à son préjudice. Aussi l'apôtre saint Paul dit-il (*Galat.*, IV) : « Dieu a envoyé son Fils, né d'une femme. » Nestorius doit accepter l'expression θεοτόκος ; Jean n'est pas seul à le lui conseiller ; c'est l'avis de beaucoup d'autres évêques orientaux dont il cite les noms [1].

Nestorius répondit poliment, mais évasivement. Il exprima l'espoir de voir la discussion prendre fin ; il n'ajouta rien au sujet du θεοτόκος et s'en remit de tout au concile général qui allait s'ouvrir [2]. Il n'avait cependant encore rien reçu de Rome, car Cyrille, chargé de remettre les pièces, réunit, avant de le faire, un concile à Alexandrie.

131. Concile d'Alexandrie [3].

Cyrille en réunissant ce concile avait voulu faire rédiger ou approuver une profession de foi que Nestorius aurait eu à souscrire,

1. Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. IV, col. 1061 ; Hardouin, *Coll. concil.*, t. I, col. 1327.

2. « Personne, répondait Nestorius, ne peut condamner l'expression *christotocos*, personne ne niant et ne pouvant nier que Marie soit la mère du Christ. Or, si le Christ, ainsi que je le professe, renferme les deux natures, la mère est à la fois mère de Dieu et mère de l'homme, sans qu'on puisse par l'exclusion de l'un ou l'autre titre, paraître favoriser l'hérésie de Paul de Samosate ou celle d'Apollinaire. » Jean d'Antioche repoussa cette échappatoire comme avait fait le pape Célestin. « Le mot de Mère du Christ, répondit-il, ne se trouve point dans les Pères, encore moins dans les Écritures, et ne semble créé que pour éviter la reconnaissance d'un terme traditionnel et sans danger. » Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 1331 ; Mansi, *op. cit.*, t. V, col. 752. (H. L.)

3. Garnier, *De synodis habitis in causa nestoriana*, *P. L.*, t. XLVIII, col. 1170, a été entraîné par le pseudo-concile de Rome en 429 à imaginer un pseudo-concile d'Alexandrie en cette même année et un autre concile, celui qui s'est véritablement assemblé, en 430. Afin de donner un but et une occupation au concile de 429, Garnier lui faisait élaborer les deux lettres de Cyrille que le prêtre Lampo porta de sa part à Nestorius. On peut assurément, comme il le soutient, prétendre que ce concile de 429 était le concile annuel réuni en conformité avec la prescription du canon de Nicée, mais c'est déplacer la question, puisqu'il s'agit *de synodis habitis in causa nestoriana*. Le concile de Chalcédoine 451, mentionne le concile d'Alexandrie, de 430, quand il qualifie de « synodale » la deuxième lettre de Cyrille à Nestorius : *Propter illos autem qui dispensationis mysterium corrumpere conantur, et purum hominem esse genitum ex sancta vir-*


Digitized by Google

dans le cas où la sentence portée contre lui à Rome n'eût pas été mise à exécution. La lettre synodale publiée par ce concile et rédigée par Cyrille est très longue ; elle est adressée à Nestorius [1] et commence par des plaintes assez amères sur son hérésie, qu'un devoir sacré obligeait de poursuivre. On avertit ensuite Nestorius que, dans le cas où il n'abjurerait pas ses erreurs dans les délais fixés par le pape Célestin, il serait exclu du nombre des évêques et des prêtres de Dieu. Une signature du symbole de Nicée ne suffirait pas, car Nestorius l'expliquait d'une manière erronée : il devait dans une déclaration écrite, accompagnée de serment, condamner les opinions funestes et pernicieuses soutenues par lui jusque-là, et s'engager pour l'avenir à croire et enseigner ce que croyaient et enseignaient Cyrille, le concile et les évêques d'Orient et d'Occident. L'exposition de la
[168] doctrine orthodoxe qui vient ensuite commence par la reproduction intégrale du symbole de Nicée (sans les additions du concile de Constantinople, mais avec l'anathème contre l'arianisme). Le sym-

gine Maria, impudenter delirant, epistolas synodicas beatissimi Cyrilli Alexandrinæ Ecclesiæ præsulis ad Nestorium et ad Orientales. Conc. Chalced., act., v. Saint Cyrille lui-même dans sa « Lettre troisième à Nestorius » reconnaît que ces lettres précédentes étaient adressées au nom de l'Église d'Alexandrie : *Epistolis autem ab Alexandrina tuæ religioni directis Ecclesia consensum præbuit tam ea quæ apud urbem Romam convenit sancta synodus, quam etiam nos omnes, velut recte irreprehensibiliterque conscriptis.* Nicéphore, *Hist. eccles.*, l. XIV, c. XXXIII, nous fournit un autre témoignage bien circonstancié : « Dès que le divin Cyrille eut connaissance des blasphèmes de Nestorius, il lui écrivit une première et une seconde lettre. Il y jetait l'anathème sur ceux qui ne proclament pas la divinité du Christ et l'appellent d'une manière blasphématoire un homme théophore, organe ou instrument de la divinité. Nestorius lui répondit par des outrages et des blasphèmes. Cyrille ayant reçu les lettres de Nestorius dans lesquelles le venin hérétique coulait à pleins bords, convoqua le concile provincial d'Alexandrie et lui donna communication des lettres dont il envoya les copies à Rome avec les décisions du concile. Il adressa par contre à Nestorius une troisième lettre contenant douze chapitres avec les anathématismes. » Il ressort de là que les deux lettres de Cyrille à Nestorius sont antérieures à la tenue du concile, le concile se réunit, et postérieurement à sa réunion la correspondance échangée entre Cyrille et Nestorius fut envoyée au pape Célestin avec les décisions du concile. Une dernière attestation du concile se trouve dans Vigile, *Lib. V contra Eutychen.* qui dit ceci : *hoc et beatus Cyrillus in epistola totius synodi ad Nestorium.* Le concile alexandrin de 430 s'est tenu au mois de Méchir, avant le carême. Pour ce concile, cf. Baronius, *Annales*, ad ann. 430, n. 50-58 ; *Coll. regia*, t. IV, col. 675 ; Labbe, *Concilia*, t. II, col. 1688-1689 ; Coleti, *Concilia*, t. III, col. 557. (H. L.)

1. Dans Mansi, *op. cit.*, t. IV, col. 1067 ; dans Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 1283 ; en latin seulement dans Mansi, *op. cit.*, t. V, col. 502 sq.

Digitized by Google

bole est suivi d'une explication dogmatique ainsi conçue : « Conformément à la foi des Pères, nous déclarons que le Logos unique de Dieu... a pris chair d'une vierge, a fait cette chair la sienne propre, s'est soumis à sa naissance humaine et est sorti de la femme comme un homme, sans cesser d'être ce qu'il était, c'est-à-dire vrai Dieu par nature. La chair (c'est-à-dire la nature humaine) n'a pas été changée en la nature de la divinité, pas plus que la nature du Logos divin n'a été changée en celle de la chair, car elle n'est soumise à aucun changement. Étant enfant, et dès le sein de sa mère, le Logos remplissait le monde entier, le gouvernait conjointement avec son Père, car la divinité ne connaît pas de limites. Le Logos est uni hypostatiquement à la chair ; aussi ne vénérons-nous qu'un seul Fils et Seigneur Jésus-Christ ; nous ne séparons pas l'homme et le Dieu, et ne croyons pas qu'ils soient simplement réunis sous le rapport de la dignité et de la puissance (συνάπτω) ; ce sont là de nouvelles expressions. Nous n'enseignons pas l'existence de deux Christ, l'un qui est le vrai Logos de Dieu, l'autre qui est le véritable fils de la femme, mais nous n'enseignons qu'un seul Christ, le Logos divin, uni à une chair qu'il a faite la sienne propre (ἕνα μόνον εἰδότες Χριστὸν, τὸν ἐκ Θεοῦ Πατρὸς Λόγον μετὰ τῆς ἰδίας σαρκός). Nous ne disons pas non plus que le Logos divin a habité dans l'homme formé de la Vierge, comme dans un homme ordinaire, et nous n'appelons pas le Christ un θεοφόρος ἄνθρωπος : car si nous disons, nous aussi : La plénitude de la divinité a habité dans le Christ (*Coloss.*, II, 9), cela ne veut pas dire qu'elle y a habité comme Dieu habite dans les saints, mais la divinité et l'humanité se sont unies dans le Christ κατὰ φύσιν [1], de même que dans l'homme l'âme s'unit au corps. Il n'y a donc qu'un Christ, un Fils et un Seigneur, et il ne l'est pas simplement par la συνάφεια avec la dignité et la puissance divine ; car, par là, des natures différentes ne seraient pas unies. Pierre et Jean ont eu aussi la même dignité, car ils étaient l'un et l'autre apôtres et l'un et l'autre disciples, et cependant ils n'étaient pas une seule personne. L'expression συνάφεια ne convient pas, parce qu'elle n'exprime pas clairement l'union ; on ne doit pas dire que le Logos divin est le Seigneur du Christ, parce que, par là, on divise le Seigneur et le Christ. On ne doit pas dire non plus : Je vénère celui qui est porté (c'est-à-dire la nature humaine du Christ) à cause de celui qui le [169]
porte, je vénère ce que je vois à cause de ce que je ne vois pas, ou

1. Voyez plus haut, § 127.

Digitized by Google

bien, Celui qui a été choisi est appelé Dieu conjointement avec celui qui l'a choisi, car ce serait partager encore le Christ en un Dieu et en un homme. On doit plutôt se représenter le Christ comme unique et le vénérer comme tel avec la chair qu'il a faite sienne. Nous professons, en outre, que le Fils de Dieu n'était pas, par nature, capable de souffrir, mais qu'il a, pour nous, souffert dans la chair, et qu'il était dans le corps qui a été crucifié, et enfin qu'il s'est approprié, lui qui ne pouvait souffrir, les souffrances de la chair qu'il avait faite sienne propre (τά τῆς ἰδίας σαρκός ἀπαθῶς οἰκειούμενος πάθη). » La lettre synodale montre ensuite que telle a été la foi de l'Église, et le prouve par le fait de l'eucharistie. « C'est précisément la croyance où nous sommes que le Fils unique de Dieu est mort, est ressuscité, est monté au ciel dans sa propre chair, qui nous autorise à prêcher dans l'Église le sacrifice non sanglant ; c'est là ce qui nous rend capables de recevoir, par la chair sainte et le sang précieux du Rédempteur, la bénédiction mystique et qui nous fait arriver à la sainteté. Nous ne recevons pas l'eucharistie comme une chair commune, ou comme la chair d'un homme plus saint que les autres, ou ayant été uni au Logos, par participation à la dignité du Logos, nous ne la recevons pas comme la chair d'un homme dans lequel Dieu a habité, mais bien comme la propre chair du Logos, celle qui donne la véritable vie. En effet, de même qu'en qualité de Dieu il donne la vie, et est devenu *un* avec sa propre chair, ainsi il a voulu donner à cette chair le pouvoir de donner également la vie. » Le concile explique ensuite une série de passages de la Bible auxquels en avait appelé Nestorius, comme autrefois les ariens. Ce sont les passages dans lesquels on attribue au Christ la dignité de Dieu, ou bien ceux dans lesquels on l'attribue à sa nature humaine. Les ariens s'étaient servis de ces derniers passages pour prouver, à leur manière, la subordination du Fils au Père, tandis que Nestorius les mettant en regard des passages opposés, voulait établir, au moyen de cette prétendue antithèse, une séparation entre le Fils de Dieu et le Fils de l'homme dans le Christ. Le concile montre, au contraire, que ces deux séries de passages se rapportent au même Christ, et développe la doctrine de la communication des idiômes. Lorsque, dit-il, il parle du Christ comme Dieu, ce qu'il dit
[170] se rapporte à sa nature divine ; lorsqu'il s'attribue les imperfections humaines, nous rapportons encore ces expressions au Logos divin, car il s'est fait homme et s'est dépouillé volontairement de sa magnificence ; ainsi, par exemple, quand le Christ est appelé notre grand

Digitized by Google

prêtre, ou bien lorsque le Saint-Esprit dit qu'il a glorifié le Christ. Toutes les expressions analogues doivent être appliquées à une seule personne, à l'hypostase, personnalité du Logos devenu chair. Or, la Vierge ayant donné naissance, quant à la chair, à Dieu uni hypostatiquement à cette chair, nous l'appelons Mère de Dieu, non pas comme si la nature du Logos avait tiré de la chair (c'est-à-dire du corps de Marie) le commencement de son être, mais parce que le Logos unissant hypostatiquement avec lui la partie humaine, s'est soumis à naître d'une mère.

132. Anathèmes de Cyrille et contre-anathèmes de Nestorius.

A la fin de sa lettre, le concile condensa tout ce qu'il avait dit dans les douze célèbres anathèmes de Cyrille auxquels Nestorius aurait à se soumettre [1]; ils sont ainsi conçus :

1. Le samedi, 6 décembre 430, quatre mandataires du patriarche d'Alexandrie, Théopempte, Daniel, Potamon et Comare, abordaient à Constantinople; le lendemain ils se rendirent à Sainte-Sophie, où Nestorius assistait au sacrifice avec son clergé, la plupart des grands de l'empire et un peuple nombreux. Les quatre évêques entrèrent et pénétrant jusqu'à l'abside où siégeait Nestorius, ils lui présentèrent la double sommation et les autres pièces qu'ils étaient chargés de lui remettre. Nestorius reçut le rouleau contenant la sommation et donna rendez-vous aux évêques pour le lendemain dans la maison épiscopale. Le lundi, quand les députés arrivèrent à l'évêché, le patriarche refusa de les recevoir et leur fit fermer les portes sans leur donner de réponse. La lettre synodale dont ils étaient porteurs (*Epist*.. XVII, *P. G.*, t. LXXVII, col. 105-121) contenait la profession de foi et les *anathématismes* que Nestorius devait souscrire. Les *anathématismes* ont tenu une place considérable dans toute l'histoire du nestorianisme et du monophysisme, depuis le Ve jusqu'au VIIIe siècle et au delà. Cette pièce fut assez mal accueillie dès son apparition, ainsi qu'on le verra plus loin. Toute cette période, depuis décembre 430 jusqu'à l'ouverture du concile d'Éphèse, fut un temps de grande activité controversiste. Les *anathématismes* avaient été remis à Nestorius le 7 décembre et saint Cyrille se trouvait à Éphèse, dans la première semaine de juin 431. Pendant cet intervalle de sept mois, observe J. Mahé (*Les anathématismes de saint Cyrille d'Alexandrie et les évêques orientaux du patriarcat d'Antioche*, dans la *Revue d'histoire ecclés.*, 1906, t. VII, p. 506, note 4), il faut que Nestorius les ait fait parvenir à Antioche, qu'André de Samosate et Théodoret de Cyr les aient réfutés, que ces réfutations soient arrivées à Alexandrie et que Cyrille y ait répondu. Y a-t-il le temps matériellement suffisant ? A en juger par l'activité littéraire de saint Cyrille et la rapidité de ses correspondances avec Constantinople, j'en suis fer-

Digitized by Google

I

Εἴ τις οὐχ ὁμολογεῖ Θεὸν εἶναι κατὰ ἀλήθειαν τὸν Ἐμμανουήλ, καὶ διὰ τοῦτο θεοτόκον τὴν ἁγίαν Παρθένον· γεγέννηκε γὰρ σαρκικῶς σάρκα γεγονότα τὸν ἐκ Θεοῦ Πατρὸς Λόγον· ἀνάθεμα ἔστω [1].

mement persuadé. Tillemont, *Mém. hist. ecclés.*, 1709, t. XIV, p. 668 et note 30, p. 760, place les *Apologies* de saint Cyrille après le concile d'Éphèse, mais l'opinion de P. Garnier (*P. G.*, t. LXXVI, col. 313-314) est très différente : *utrique ante concilium respondit*, dit-il, *quod vel ex eo constat quod damnati a synodo Nestorii nusquam meminit*; et le P. Mahé observe justement que si ces deux écrits de Cyrille étaient postérieurs au concile, on y trouverait des allusions comme celles qui caractérisent les ouvrages de cette dernière période. Les *anathématismes* se trouvent dans *P. G.*, t. LXXVI, col. 296 sq. ; *P. G.*, t. LXXVII, col. 120-121; la traduction latine des *anathématismes* et des deux *apologies* par Marius Mercator dans *P. L.*, t. XLVIII, col. 933-968, 969-1001. L'*Epistola synodica ad Nestorium* se trouve aussi dans Mansi, *Concil. ampliss., coll.*, t. IV, col. 1081 sq. ; A. Hahn, *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche*, in-8, Breslau, 1897, p. 312, n. 219.

1. *P. G.*, t. LXXVI, col. 317, 392 ; t. LXXVII, col. 117, 120. Dès ce premier *anathématisme* nous voyons nommer le terme *theotocos* qui fait l'objet du conflit. Malgré l'opposition soulevée dans l'école d'Antioche par la doctrine de Cyrille, opposition dont André de Samosate et Théodoret de Cyr se firent les interprètes, cette première formule échappait aux prises. André convient que la croyance qui s'y trouve exposée est sa propre croyance. Cependant il s'échappe à l'expression σαρκικῶς : la Vierge a-t-elle enfanté le Verbe fait chair ? N'aurait-elle pas en ce cas cessé d'être vierge ? εἰ γὰρ σαρκικῶς ἐγέννησεν, οὐκέτι κατὰ παρθένον ? *P. G.*, t. LXXVI, col. 317. Manifestement il n'entend pas ce terme qui n'entame en aucune façon la prérogative virginale, répondra Cyrille, ce n'est pas non plus méconnaître l'opération du Saint-Esprit, mais affirmer simplement que la Vierge a fourni au Verbe incarné son élément humain. *P. G.*, t. LXXVI, col. 321. Autre preuve d'inintelligence quand on affirme que l'expression σάρκα γεγονότα τὸν Λόγον suppose une modification et une transformation du Verbe. Les Pères tels que Pierre d'Alexandrie, Athanase, Amphiloque d'Iconium, ne s'expriment pas autrement et ils suivent en cela l'évangéliste saint Jean, I, 14 : καὶ ὁ Λόγος σὰρξ ἐγένετο *P. G.*, t. LXXVI, col. 321. Mansi, *op. cit.*, t. IV, col. 1184, 1196 ; les textes invoqués de Pierre d'Alexandrie (*P. G.*, t. XVII, col. 509) ; d'Athanase (*P G.*, t. XXVI, col. 393, 1053). Théodoret soulève les mêmes objections qu'André : « Pour nous, dit-il, qui voulons nous en tenir aux paroles évangéliques, nous ne disons jamais que le Logos est devenu chair par nature ni qu'il a été changé en la chair ; οὐ σάρκα φύσει γεγονέναι, οὐδὲ εἰς σάρκα μεταβληθῆναι τὸν θεὸν Λόγον φαμέν. *P. G.*, t. LXXVI, col. 392. Théodoret veut que la Vierge soit *theotocos* à cause de l'union de la *forme divine* à la *forme d'esclave* qu'elle a enfantée et non parce qu'elle aurait engendré Dieu en tant que Dieu et donné un commencement à la divinité. Mais personne, à condition d'être un peu attentif au débat, ne pouvait imputer à Cyrille d'avoir prétendu que Marie eût donné naissance à la nature divine. *P. G.*, t. LXXVI, col. 393. (H. L.)

Digitized by Google

Quiconque ne reconnaît pas que l'Emmanuel est véritablement Dieu et que, par suite, la sainte Vierge est Mère de Dieu, parce qu'elle a donné naissance, selon la chair, au Logos incarné de Dieu le Père, qu'il soit anathème.

II

Εἴ τις οὐχ ὁμολογεῖ σαρκὶ καθ'ὑπόστασιν ἡνῶσθαι τὸν ἐκ Θεοῦ Πατρὸς Λόγον ἕνα τε εἶναι Χριστὸν μετὰ τῆς ἰδίας σαρκὸς, τὸν αὐτὸν δηλονότι Θεόν τε ὁμοῦ καὶ ἄνθρωπον· ἀνάθεμα ἔστω [1].

Quiconque ne confesse pas que le Logos de Dieu le Père est uni hypostatiquement avec la chair et est un seul Christ avec sa propre chair lui-même homme et Dieu tout ensemble, qu'il soit anathème.

III

Εἴ τις ἐπὶ τοῦ ἑνὸς Χριστοῦ διαιρεῖ τὰς ὑποστάσεις μετὰ τὴν ἕνωσιν, μόνῃ συνάπτων αὐτὰς συναφείᾳ τῇ κατὰ τὴν ἀξίαν, ἤγουν αὐθεντίᾳν ἢ δυναστείᾳν, καὶ οὐχὶ δὴ μᾶλλον συνόδῳ τῇ καθ' ἕνωσιν φυσικήν· ἀνάθεμα ἔστω [2].

1. *P. G.*, t. LXXVI, col. 400 ; t. LXXVII, col. 109, 120. André de Samosate laisse passer sans critiques cet *anathématisme* dont le caractère est d'insister sur *'union* du Verbe et de la nature humaine. D'après le P. Mahé, cette abstention serait une simple lacune des manuscrits. Ceci est d'autant plus vraisemblable que la critique du troisième *anathématisme* commence par ces mots : « Je lui rappellerai *de nouveau* ces paroles. » Ce πάλιν indique qu'André a déjà entamé le sujet. Tillemont, *Mém. hist. ecclés.*, t. XIV, p. 371, est favorable à cette façon de voir. Ce qui est peut-être plus décisif, c'est l'attaque virulente de Théodoret sur cet *anathématisme*. Il est peu probable qu'André soit demeuré silencieux là où son collègue s'emporte à ce point. Théodoret déclare donc que : « Nous confessons un seul Christ selon les saints enseignements des Apôtres et à cause de l'union nous le nommons Dieu et homme tout ensemble. Mais pour exprimer cette croyance, il suffit de dire simplement *union*, ἕνωσις. Pourquoi venir parler d'*union selon l'hypostase*, ἕνωσις καθ'ὑπόστασιν, sinon pour introduire l'idée de mélange et de fusion entre l'humanité et la divinité ? » *P. G.*, t. LXXVI, col. 400. C'était la destinée de Nestorius de s'entendre toujours rappeler Paul de Samosate, comme c'était celle de Cyrille de s'entendre rappeler Apollinaire. Cyrille déclare qu'en écrivant ἕνωσις καθ'ὑπόστασιν il voulait indiquer « une union vraie et réelle de l'hypostase du Logos avec l'humanité, sans trace d'altération ou de fusion » : τοῦ καθ'ὑπόστασιν, οὐδὲν ἕτερον ἀποφαίνοντος, πλὴν ὅτι μόνον ἡ τοῦ Λόγου φύσις, ἤγουν ὑπόστασις, ὅ ἐστιν αὐτὸς ὁ Λόγος ἀνθρωπείᾳ φύσει κατὰ ἀλήθειαν ἑνωθεὶς, τροπῆς τινος δίχα καὶ συγχύσεως... εἷς νοεῖται καὶ ἔστι Χριστὸς, ὁ αὐτὸς θεὸς καὶ ἄνθρωπος. *P. G.*, t. LXXVI, col. 401. (H. L.)

2. *P. G.*, t. LXXVI, col. 300, 325, 401 ; t. LXXVII, col. 112, 120. A. Harnack, *Dogmengeschichte*, 3e édit., t. II, p. 332 ; Loofs, *Leontius von Byzanz*, p. 45, croient que Cyrille d'Alexandrie ne parle jamais d'ἕνωσις κατὰ φύσιν, il dit en


Digitized by Google

Si quelqu'un, dans le Christ un, divise les hypostases après l'union, les associant par une simple association de dignité ou d'autorité et de puissance au lieu d'admettre entre elles une union physique, qu'il soit anathème .

Cette dernière phrase inspira aux nestoriens l'accusation de monophysisme contre saint Cyrille, mais saint Athanase avait déjà parlé d'une ἕνωσις φυσική et (comme l'avait déjà fait le concile d'Alexandrie) d'une union κατά φύσιν, sans entendre par là un mélange ou une confusion des deux natures dans le Christ. Il comprenait bien plutôt par là l'union de la divinité et de l'humanité du Christ dans un seul être ou dans une seule existence, dans laquelle subsistaient deux éléments divers nullement mêlés, mais rattachés l'un à l'autre par un lien indissoluble. Cyrille se servit de l'expres-

tous cas : ἑνωθεὶς κατὰ φύσιν *P. G.*, t. LXXVII, col. 112 ; ajoutons que l'ἕνωσις κατὰ φύσιν se lit dans l'*Epistola I ad reginas*, n. 12, *P. G.*, t. LXXVI, col. 1220 ; *Adv. Nestorium II, P. G.*, t. LXXVI, col. 65. Le P. Macé observe qu'on n'a pas assez remarqué que dix ans avant la controverse nestorienne, saint Cyrille avait écrit dans sa huitième homélie pascale : υἱὸν ἕνα καὶ μόνον κατὰ φύσιν εἰδὼς τὸν ἐνανθρωπήσαντα. *P. G.*, t. LXXVII, col. 568. Ce troisième *anathématisme* frappait directement la doctrine nestorienne de la *simple union morale* ou συναφεία. André de Samosate cherche ici à Cyrille une mauvaise querelle. Il l'accuse de refuser la division des deux hypothèses qu'il accordait jadis dans la « Lettre aux moines d'Égypte » et il confronte les passages (*P. G.*, t. LXXVI, col. 325 ; t. LXXVII, col. 25) dans lesquels Cyrille semble *diviser les hypostases* et distinguer le Logos du Père, ὁ ἐκ Θεοῦ Πατρὸς Λόγος, du Logos né de la Vierge, τὸν ἐκ τῆς ἁγίας Παρθένου γεγεννημένον. Si on restitue ces phrases à leur contexte on voit que Cyrille emploie ces façons de parler pour citer Nestorius et les condamner. De la part d'André est-ce inadvertance ou déloyauté ? C'est peut-être déloyauté, car les procédés de discussion sont bien étranges. Plus loin André s'étonne d'entendre Cyrille appeler ἕνωσις φυσική l'union divine dans l'Incarnation. Si, dit-il, avec un étonnement qui doit être feint, si c'est une ἕνωσις φυσική, elle est donc *nécessaire*, en ce cas ce n'est plus une grâce, ce n'est plus un mystère. Et il aurait dû savoir que Cyrille n'enseigne pas que l'Incarnation a été un fait naturel, conforme aux lois de la nature. Il dit que l'union du Verbe et de son humanité est une union véritable, intime et substantielle et non une union externe et morale à la façon dont l'entend Nestorius : εἰ δὲ δὴ λέγοιμεν φυσικὴν τὴν ἕνωσιν, τὴν ἀληθῆ φαμεν. *P. G.*, t. LXXVI, col. 332. Théodoret n'est pas plus attentif quand il reproche à Cyrille sa distinction entre συνάφεία et σύνοδος qu'il tient, avec raison, pour synonymes. Il aurait dû lire de près le texte qu'il incriminait et constater que Cyrille oppose non pas συνάφεια à σύνοδος mais συνάφεια κατὰ τὴν ἀξίαν... et σύνοδος καθ' ἕνωσιν φυσικήν. Lui aussi incrimine l'ἕνωσις φυσική et Cyrille lui répond que par φυσική il entend véritable et réelle. *P. G.*, t. LXXVI, col. 405. C'est une union intime et substantielle après laquelle il serait impie de diviser et de partager le Christ en deux. (H. L.)

Digitized by Google

sion employée par son illustre prédécesseur ; mais par les mots ἕνωσις φυσική il comprenait, ainsi qu'il l'a dit explicitement dans sa réponse aux attaques de Théodoret, non pas une ἕνωσις εἰς μίαν φὺσιν, [171] une fusion en une seule nature, ce qui aurait été certainement monophysite, mais une union réelle et véritable, une union constituant un être et une existence, par une opposition à l'union admise par les nestoriens, et qui était purement morale et extérieure. Dans les premiers mots de ce troisième anathème, Cyrille ne pouvait ni ne voulait nier les deux natures, car il parle partout des deux natures dans le Christ ; mais il veut condamner la division qu'on introduit entre elles ; il les distingue, il ne les sépare pas [1].

1. La doctrine christologique de Cyrille comporte deux aspects, l'un est négatif, c'est l'attitude prise par l'alexandrin vis-à-vis des erreurs qui avaient cours de son temps relativement à la personne du Christ. Cette aptitude se modifie gravement ainsi que la question christologique elle-même avec le concile d'Alexandrie de 430. C'est ce qu'a très clairement fait voir A. Rehrmann, *Die Christologie des heil. Cyrillus von Alexandrien systematisch dargestellt*, in-8, Hildesheim, 1902. Jusqu'à ce concile le débat avait uniquement roulé sur la foi à l'unité de personne dans le Christ, et sur le droit de Marie au titre de Mère de Dieu. Dès ce temps la séparation entre orientaux et Cyrille était profonde, quant à la terminologie, du moins quant au fond du débat. Les douze *anathématismes* en précisant la terminologie par les expressions ἕνωσις φυσικὴ, κατὰ φύσιν, καθ'ὑπόστασιν, détermina le brusque revirement de Jean d'Antioche et de son groupe vers Nestorius. Entre Cyrille et Jean d'Antioche le dissentiment durera deux années, 431-433, jusqu'à la signature du symbole d'union dans lequel Nestorius était formellement condamné. Ce symbole a été l'occasion de nouvelles accusations contre Cyrille à qui on a reproché une palinodie doctrinale. Assurément le symbole prête facilement à l'équivoque et se laisse trop facilement tirer par les deux partis. Les antiochiens, on ne peut songer à le nier, admettent l'union des deux natures, ἕνωσις, le titre θεοτόκος et cela selon l'union ἕνωσις, parce que le Dieu-Verbe s'est incarné et s'est fait homme et que depuis sa conception il s'est « uni le temple pris de la Vierge » ; mais en s'appuyant sur le mot « temple » les orientaux auraient pu sans trop de peine entendre par ἕνωσις une union morale. Il existe dans le symbole une sorte d'asymétrie doctrinale entre les deux parties dont il se compose. La première partie est irréductible au nestorianisme. On y trouve l'unité de personne dans le Christ, l'identité (τὸν αὐτόν) de celui qui est engendré de toute éternité par le Père avec celui qui, dans le temps est né de la Vierge Marie selon la chair. La seconde partie du symbole, venant après ce qui précède, est faite pour dérouter. On ne sait comment entendre le texte pour écarter absolument l'idée d'une seule personne morale, d'autant que plus loin, là où il s'agit d'une seule personne, le mot employé est πρόσωπον, terme particulier aux antiochiens pour désigner le résultat de l'union morale. Il est un point sur lequel saint Cyrille n'a pas varié ni avant 430, ni de 430 à 433, ni après 433, c'est sur la doctrine de l'unité de personne du Christ; c'est ce qu'il faut avoir toujours présent pour comprendre que là où

Digitized by Google

IV

Εἴ τις προσώποις δυσὶν, ἤγουν ὑποστάσεσι, τάς τε ἐν τοῖς εὐαγγελικοῖς καὶ ἀποστολικοῖς συγγράμμασι διανέμει φωνὰς, ἢ ἐπὶ Χριστῷ παρὰ τῶν ἁγίων λεγομένας, ἢ παρ' αὐτοῦ περὶ ἑαυτοῦ· καὶ τὰς μὲν ὡς ἀνθρώπῳ παρὰ τὸν ἐκ Θεοῦ Λόγον ἰδικῶς νοουμένῳ προσάπτει, τὰς δὲ ὡς θεοπρεπεῖς μόνῳ τῷ ἐκ Θεοῦ Πατρὸς Λόγῳ· ἀνάθεμα ἔστω [1].

Si quelqu'un divise entre deux personnes ou hypostases les expressions employées au sujet du Christ dans les écrits évangéliques et apostoliques ou par les saints ou par le Christ lui-même, attribuant les unes à l'homme considéré à part du Logos de Dieu le Père et les autres au seul Logos de Dieu le Père, qu'il soit anathème.

V

Εἴ τις τολμᾷ λέγειν θεόφορον ἄνθρωπον τὸν Χριστὸν, καὶ οὐχὶ δὴ μᾶλλον Θεὸν εἶναι κατὰ ἀλήθειαν, ὡς Υἱὸν ἕνα καὶ φύσει, καθὸ γέγονε σὰρξ ὁ λόγος, καὶ κεκοινώνηκε παραπλησίως ἡμῖν αἵματος καὶ σαρκός· ἀνάθεμα ἔστω [2].

il parle de δύο ὑποστασεις, il entend ce terme dans le sens de nature. En outre Cyrille a enseigné l'existence de deux natures dans le Christ et c'est ce qui permet de soutenir que, contrairement à ce qu'on a avancé, l'orthodoxie de Cyrille n'est pas postérieure à 433. (H. L.)

1. *P. G.*, t. LXXVI, col. 332, 409; t. LXXVII, col. 120, 166. Ce quatrième *anathématisme* a provoqué l'ingéniosité d'André de Samosate qui s'efforce de mettre Cyrille en contradiction avec lui-même, lui citant un passage de la dix-septième homélie pascale, *P. G.*, t. LXXVII, col. 780. Théodoret, pendant ce temps, reproche à Cyrille d'introduire le mélange des deux natures et de favoriser l'arianisme. Cyrille ainsi harcelé répond à André que ses reproches portent à faux. Si sa formule quatrième refuse de parler du Verbe et de l'homme comme distincts et séparés l'un de l'autre, ἰδικῶς νοουμένῳ, parce qu'il n'y a qu'un seul Christ, le Verbe incarné; cependant, il admet que, parmi les textes sacrés, certains lui conviennent en raison de sa nature divine, et certains, en raison de sa nature humaine. Pour fortifier sa doctrine, Cyrille cite des extraits d'Atticus de Constantinople (Mansi, *op. cit.*, t. IX, col. 1194), de Pseudo-Jules (*P. L.*, t. XXVIII, col. 958; Mansi, *op. cit.*, t. IV, col. 1188), de Pseudo-Félix (Mansi, *op. cit.*, t. IV, col. 1188). S'adressant à Théodoret, Cyrille lui fait observer que l'*anathématisme* incriminé ne refuse pas de reconnaître que les textes évangéliques s'appliquent au Verbe incarné à cause de son humanité, sans aucun préjudice pour sa divinité. C'est là une distinction que Cyrille prétend bien avoir faite : οὐδὲ λόγων διαφορὰν ἀνῃρήκαμεν· ἴσμεν γὰρ ὅτι οἱ μὲν αὐτῶν γεγόνασι θεοπρεπῶς, οἱ δὲ ἀνθρωπίνως, et il n'admet pas qu'on attribue ces textes à deux personnes, à deux sujets complètement différents l'un de l'autre : χρῆναι δέ φαμεν αὐτοὺς οὐ προσώποις δυσὶν ἀλλήλων εἰσάπαν διῃρημένοις ἀπονέμεσθαι δεῖν. *P. G.*, t. LXXVI, col. 413. (H. L.)

2. *P. G.*, t. LXXVI, col. 417; t. LXXVII, col. 112, 120. J. F. Béthune-Baker, *An introduction to the early history of christian doctrine*, p. 278, se demande

Digitized by Google

Quiconque ose dire que le Christ est un homme théophore, au lieu de dire qu'il est vrai Dieu, qu'il est Fils un et par nature même en tant que Logos fait chair et participant comme nous au sang et à la chair, qu'il soit anathème.

VI

Εἴ τις τολμᾷ λέγειν Θεὸν ἢ δεσπότην εἶναι τοῦ Χριστοῦ τὸν ἐκ Θεοῦ Πατρὸς Λόγον, καὶ οὐχὶ δὴ μᾶλλον τὸν αὐτὸν ὁμολογεῖ Θεὸν ὁμοῦ τε καὶ ἄνθρωπον, ὡς γεγονότος σαρκὸς τοῦ Λόγου κατὰ τὰς Γραφάς· ἀνάθεμα ἔστω [1].

Quiconque ose dire que le Logos de Dieu le Père est le Dieu et le maître du Christ au lieu de reconnaître que le Christ lui-même est tout à la fois Dieu et homme, puisque, conformément à la Sainte Écriture, le Logos s'est fait chair, qu'il soit anathème.

VII

Εἴ τις φησὶν, ὡς ἄνθρωπον ἐνηργῆσθαι παρὰ τοῦ Θεοῦ Λόγου τὸν Ἰησοῦν, καὶ τὴν τοῦ μονογενοῦς εὐδοξίαν περιῆφθαι, ὡς ἕτερον παρ' αὐτὸν ὑπάρχοντα· ἀνάθεμα ἔστω [2].

s'il ne vaudrait par mieux lire et expliquer ἄνθρωπος θεόφορος (homme porté par Dieu) que ἄνθρωπος θεοφόρος (homme qui porte Dieu); le P. Mahé juge la deuxième lecture mieux attestée. Ici encore les critiques d'André de Samosate font défaut ; Théodoret dit : « Nous aussi nous disons que le Verbe a participé comme nous au sang et à la chair et à une âme immortelle. Mais nous condamnons ceux qui prétendent qu'il s'est fait chair par une transformation quelconque, » *P. G.*, t. LXXVI, col. 417-420 ; il ne s'insurge pas contre l'expression θεοφόρος ἄνθρωπος, car il reconnaît qu'elle a été employée par plusieurs Pères, entre autres par saint Basile, à deux reprises. *P. G.*, t. LXXVI, col. 420. Les passages visés de saint Basile se trouvent dans le *De Spiritu Sancto*, *P. G.*, t. XXIX, col. 468, et le *Comment. in psalm. LIX*, *P. G.*, t. XXXII, col. 969. Si Cyrille repousse cette formule, c'est que Nestorius et ses partisans en ont abusé. Au lieu d'indiquer, ainsi qu'il conviendrait, « l'union intime de toute la divinité avec l'humanité, » *P. G.*, t. LXXVI, col. 420, elle ne suggère plus que l'idée d'union morale et d'inhabitation accidentelle. *P. G.*, t. LXXVI, col. 420, 421. (H. L.)

1. *P. G.*, t. LXXVI, col. 421 ; t. LXXVII, col. 112, 121. Le P. Mahé explique ingénieusement cet *anathématisme* qui, dit-il, paraît au premier abord quelque peu énigmatique. Mais vraisemblablement, Nestorius n'eut pas besoin de réfléchir longtemps pour en saisir la portée et y reconnaître la condamnation d'une de ses paroles. Dans un sermon au peuple de Constantinople, il avait dit, en parlant de Notre-Seigneur au berceau : « Il était à la fois enfant et Seigneur de l'enfant ; » ἦν δὲ ὁ αὐτὸς καὶ βρέφος καὶ βρέφους Δεσπότης. *P. G.*, t. LXXVI, col. 425 ; cf. *P. L.*, t. XLVIII, col. 830 ; Loofs, *Nestoriana*, p. 292. L'*anathématisme* sixième n'est que la contradictoire de cette proposition. (H. L.)

2. *P. G.*, t. LXXVI, col. 344, 425 ; t. LXXVII, col. 112, 131. Dans cette formule

Digitized by Google

Quiconque affirme que Jésus est mû comme un homme (distinct) par le Dieu Logos et que la gloire du Fils unique lui a été surajoutée comme à quelqu'un distinct du Fils unique, qu'il soit anathème.

VIII

Εἴ τις τολμᾷ λέγειν, τὸν ἀναληφθέντα ἄνθρωπον συμπροσκυνεῖσθαι δεῖν τῷ Θεῷ Λόγῳ, καὶ συνδοξάζεσθαι, καὶ συγχρηματίζειν Θεὸν, ὡς ἕτερον ἐν ἑτέρῳ· τὸ γὰρ συν ἀεὶ προστιθέμενον τοῦτο νοεῖν ἀναγκάζει· καὶ οὐχὶ δὴ μᾶλλον μιᾷ προσκυνήσει τιμᾷ τὸν Ἐμμανουὴλ, καὶ μίαν αὐτῷ τὴν δοξολογίαν ἀναπέμπει, καθὸ γέγονε σὰρξ ὁ Λόγος· ἀνάθεμα ἔστω [1].

Si quelqu'un ose dire que l'homme pris (par le Verbe) doit être *co*adoré et *con*glorifié et *con*nommé Dieu avec le Dieu Logos, comme un autre avec un autre — (la particule *co*, *σύν*, suggère en effet cette idée de dualité) — au lieu d'honorer l'Emmanuel d'une seule adoration et de lui accorder une seule glorification en tant que Logos fait chair — qu'il soit anathème.

IX

Εἴ τις φησι, τὸν ἕνα Κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν δεδοξάσθαι παρὰ τοῦ Πνεύματος, ὡς ἀλλοτρίᾳ δυνάμει τῇ δι' αὐτοῦ χρώμενον, καὶ παρ' αὐτοῦ λαβόντα τὸ ἐνεργεῖν δύνασθαι κατὰ πνευμάτων ἀκαθάρτων καὶ τὸ πληροῦν εἰς ἀνθρώπους τὰς θεοσημείας, καὶ οὐχὶ δὴ μᾶλλον ἴδιον αὐτοῦ τὸ πνεῦμά φησι, δι' οὗ καὶ ἐνήργηκε τὰς θεοσημείας· ἀνάθεμα ἔστω [2].

saint Cyrille s'efforce de bien entendre les expressions de l'Écriture de façon à ne pas diviser le Christ, l'homme qui est mû et glorifié d'une part et d'autre part le Verbe qui meut et qui glorifie. Il affirme qu'en glorifiant son humanité, c'est lui-même que le Verbe glorifie ; ce n'est pas un autre distinct de lui : ἐδόξαζε τοίνυν οὐχ ἕτερόν τινα μᾶλλον ἀλλ'ἑαυτον. *P. G.*, t. LXXVI, col. 428 (H. L.)

1. *P. G.*, t. LXXVI, col. 348, 428 ; t. LXXVII, col. 113, 121. André de Samosate commit une maladresse en voulant, une fois de plus, opposer Cyrille à lui-même. Nous aussi, disait-il, nous n'admettons qu'une seule adoration. Pourquoi alors interdire le mot *coadoration* et autres semblables ? Cyrille lui-même en a fait usage jadis : Καίτοι... ἀεὶ συνεδρεύων ὡς Λόγος τῷ ἰδίῳ Πατρὶ... (ὁ Υἱὸς) πάλιν ἤκουε καὶ μετὰ σαρκὸς, λέγοντος : Κάθου ἐκ δεξιῶν μου. *P. G.*, t. LXXVI, col. 348 ; cf. t. LXXVII, col. 773. Or, ajoute-t-il, entre μετά et σύν je ne vois aucune différence. Là-dessus, Cyrille éclate : C'est déloyauté et sottise d'abuser des mots et de leur donner un sens qu'ils n'ont pas dans le contexte ! Qu'on lise le passage entier dont on extrait quelques lignes et on verra si l'unité du Logos avec sa chair n'y apparaît pas clairement. On n'en dirait pas autant de Nestorius ! *P. G.*, t. LXXVI, col. 352-353. (H. L.)

2. *P. G.*, t. LXXVI, col. 308, 353, 429 ; t. LXXVII, col. 117, 121. Saint Cyrille n'admet pas que l'on considère la puissance du Saint-Esprit comme distincte et


Digitized by Google

Quiconque dit que l'unique Seigneur Jésus-Christ est glorifié par l'Esprit, que se servant de la puissance du Saint-Esprit il se sert d'une puissance étrangère et qu'il a reçu de l'Esprit la puissance sur les mauvais [172] démons et celle de faire des miracles en faveur des hommes, au lieu de reconnaître son propre esprit dans celui qui a fait des miracles, qu'il soit anathème.

X

Ἀρχιερέα καὶ ἀπόστολον τῆς ὁμολογίας ἡμῶν γεγεννῆσθαι Χριστὸν ἡ θεία λέγει γραφή, προσκεκομικέναι τε ὑπὲρ ἡμῶν ἑαυτὸν εἰς ὀσμὴν εὐωδίας τῷ Θεῷ καὶ Πατρί. Εἴ τις τοίνυν ἀρχιερέα καὶ ἀπόστολον ἡμῶν γεγεννῆσθαι φησὶν οὐκ αὐτὸν τὸν ἐκ Θεοῦ Λόγον, ὅτε γέγονε σὰρξ καὶ καθ' ἡμᾶς ἄνθρωπος, ἀλλ' ὡς ἕτερον παρ' αὐτὸν ἰδικῶς ἄνθρωπον ἐκ γυναϊκός· ἢ εἴ τις λέγει, καὶ ὑπὲρ ἑαυτοῦ προσενεγκεῖν αὐτὸν τὴν προσφοράν, καὶ οὐχὶ δὴ μᾶλλον ὑπὲρ μόνων ἡμῶν· οὐ γὰρ ἂν ἐδεήθη προσφορᾶς ὁ μὴ εἰδὼς ἁμαρτίαν· ἀνάθεμα ἔστω [1].

différente de la puissance du Verbe incarné. André de Samosate, qui joue de malheur, a lu précipitamment cette formule un peu contournée et l'a entendue tout de travers. Selon lui, Cyrille rejette toute influence du Saint-Esprit dans la vie du Christ. Et il va chercher une contradiction dans son arsenal inépuisable des écrits antérieurs du patriarche d'Alexandrie, mais cette fois son érudition le sert à souhait et il découvre un passage qui confirme pleinement, au lieu d'y contredire, la doctrine de l'*anathématisme* neuvième. Voici ce passage : « Il sera bon de lui rappeler ses propres paroles. Il déclarait naguère (*Epist. ad monachos*, *P. G.*, t. LXXVII, col. 37) que le Seigneur accomplissait ses miracles dans l'*Esprit* et qu'Il a été ressuscité par l'*Esprit*. Aujourd'hui, il ose prétendre, en dépit des Écritures, que ce n'est pas dans le *Saint-Esprit* qu'Il a fait tout cela. Quant à nous, nous croyons qu'Il a fait ces prodiges et par sa propre vertu et par l'opération du Saint-Esprit, car dans la Trinité tout est commun et une personne n'agit pas sans l'autre. » *P. G.*, t. LXXVI, col. 356. C'est, en effet, la pure doctrine de Cyrille. Tout est commun dans la Trinité, essence et action ; l'action du Saint-Esprit n'est pas différente de l'action du Verbe incarné. *P. G.*, t. LXXVI, col. 357. Le Christ produit donc ses miracles par la puissance de son propre Esprit, c'est-à-dire le Saint-Esprit : εἰ δὲ Χριστὸν ἕνα... ὁμολογοῦσιν ὑπάρχειν, τὸν αὐτὸν ὄντα θεόν τε ὁμοῦ καὶ ἄνθρωπον, πιστευέτωσαν μεθ'ἡμων ὡς οὐκ ἐνεργεῖται μᾶλλον ὡς κρείττονι παρ' αὐτὸν καὶ ἀλλοτρίᾳ δυνάμει τῇ διὰ τοῦ πνεύματος. *P. G.*, t. LXXVI, col. 360, cf. col. 356. (H. L.)

1. *P. G.*, t. LXXVI, col. 360, 436 ; t. LXXVII, col. 116, 117, 121. André de Samosate, avec son impétuosité coutumière, s'emporte et crie : « Non, notre Pontife n'est pas le Logos. Dieu ne peut être pontife et offrir des sacrifices ; mais c'est Jésus-Christ, Dieu et homme, qui par sa nature humaine a été fait notre pontife et notre apôtre. » *P. G.*, t. LXXVI, col. 361-364. Cyrille lui répond et en profite pour exposer toute sa doctrine de l'unité substantielle. « Maintenant, dit-il, que le Logos s'est fait homme, il est sacrificateur de son humanité ; et comme Dieu il surpasse en gloire toutes les créatures, car il est l'égal de Dieu le Père ; c'est bien le même en tant qu'homme et comme Dieu

Digitized by Google

La sainte Écriture dit que le Christ est devenu le pontife et l'apôtre de notre confession, et qu'il s'est offert pour nous en odeur de suavité à Dieu le Père. Si donc quelqu'un dit que notre pontife et notre apôtre n'est pas le Logos de Dieu lui-même, fait chair et homme comme nous ; mais un autre distinct de Lui, homme né de la femme ; ou bien, si quelqu'un dit qu'Il offre le sacrifice pour lui-même et non pas pour nous seuls (celui-là n'a pas besoin d'offrir de sacrifice, qui n'a pas connu le péché), qu'il soit anathème.

XI

Εἴ τις οὐχ ὁμολογεῖ τὴν τοῦ Κυρίου σάρκα ζωοποιὸν εἶναι καὶ ἰδίαν αὐτοῦ τοῦ ἐκ Θεοῦ Πατρὸς Λόγου, ἀλλ' ὡς ἑτέρου τινὸς παρ' αὐτὸν, συνημμένου μὲν αὐτῷ κατὰ τὴν ἀξίαν, ἤγουν ὡς μόνην θείαν ἐνοίκησιν ἐσχηκότος· καὶ οὐχὶ δὴ μᾶλλον ζωοποιον, ὡς ἔφημεν, ὅτι γέγονεν ἰδία τοῦ Λόγου τὰ πάντα ζωογονεῖν ἰσχύοντος. ἀνάθεμα ἔστω [1].

règne à côté du Père, » ἐπειδὴ δὲ γέγονεν ἄνθρωπος, ὅρα καὶ ἱερουργοῦντα διὰ τὸ ἀνθρώπινον, καὶ ἐν τοῖς ὑπὲρ κτίσιν ἀξιώμασιν ὡς Θεόν ·συνεδρεύει γὰρ τῷ Θεῷ καὶ πατρί. Ὅρα τοίνυν ἱερατεύοντα μὲν αὐτὸν κατὰ τὸ ἀνθρώπινον συνεδρεύοντα δὲ ὡς Θεόν. *P. G.*, t. LXXVI, col. 368. Théodoret emploie un langage assez inattendu et que Nestorius, assurément, n'eût pas renié. « Celui, dit-il, qui a appris l'obéissance, celui qui a offert des supplications et des larmes, ce n'est pas le Dieu-Logos, mais ce qui a été pris par lui de la descendance de David... Notre pontife et notre victime c'est le rejeton de David. » *P. G.*, t. LXXVI, col. 436-437. Il est vrai qu'il ajoute ce correctif bien nécessaire : « Ce rejeton de David, notre pontife et notre victime propitiatoire, avait en lui-même étroitement et individuellement uni le Logos de Dieu. » *P. G.*, t. LXXVI, col. 437. Saint Cyrille a beau jeu de répondre : « Comment ose-t-on parler de le sorte ? Ce n'est pas comprendre le mystère de l'Incarnation du Logos ! Peut-on soutenir que notre Pontife, c'est un homme descendant de David et prétendre en même temps sauvegarder l'unité du Christ ? On parle d'union, ἕνωσις, pour tromper les âmes simples ; en réalité, on n'admet qu'une pure association morale et tout extérieure, συνάφεια ἔξωθεν καὶ σχετική. » *P. G.*, t. LXXVI, col. 445. (H. L.)

1. *P. G.*, t. LXXVI, col. 368, 445 ; t. LXXVII, col. 113-116, 121. Une fois de plus surgit, à propos de cet *anathématisme*, l'accusation d'apollinarisme. André de Samosate remarque l'emploi à deux reprises des mots : « la propre chair du Logos, » ἰδίαν τοῦ Λόγου σάρκα. Aussitôt il donne l'alarme. Ce mot *propre* doit vouloir dire que la chair du Christ n'est pas consubstantielle à la nôtre. Et une fois de plus apparaissent les extraits de la dix-septième homélie pascale et de la lettre aux moines où on peut lire que « le Christ n'est pas un homme comme nous, mais qu'il est Dieu en même temps, et, selon la parole de l'apôtre, qu'il descendait du ciel. » *P. G.*, t. LXXVI, col. 369 ; t. LXXVII, col. 777. Dans son *Explication des anathématismes*, Cyrille néglige de répondre à ces querelles et prend l'offensive. Il explique comment les blasphèmes de Nestorius l'ont amené à proclamer la puissance vivifiante de la chair du Christ et il montre l'utilité de cette expression « la chair du Christ » pour


Digitized by Google

Quiconque ne confesse pas que la chair du Seigneur donne la vie et qu'elle est la propre chair du Logos divin, mais prétend qu'elle appartient à un autre que lui, qui ne lui est uni que par la dignité et qui a servi de demeure à la divinité ; au lieu de déclarer, ainsi que nous le faisons, que cette chair donne la vie, parce qu'elle est la propre chair du Logos qui a la puissance de donner la vie à tout ; qu'il soit anathème.

XII

Εἴ τις οὐχ ὁμολογεῖ τὸν τοῦ Θεοῦ Λόγον παθόντα σαρκὶ, καὶ ἐσταυρωμένον σαρκὶ, καὶ θανάτου γευσάμενον σαρκὶ, γεγονότα τε πρωτότοκον ἐκ τῶν νεκρῶν, καθὸ ζωή τέ ἐστι καὶ ζωοποιὸς ὡς Θεός· ἀνάθεμα ἔστω [1].

Quiconque ne confesse pas que le Logos de Dieu a souffert dans sa chair, a été crucifié dans sa chair, a dans sa chair goûté la mort, et est devenu le premier né d'entre les morts ; lui qui est vie et qui donne la vie comme Dieu ; qu'il soit anathème.

toute explication valable de l'union consubstantielle de l'humanité avec la divinité, *P. G.*, t. LXXVI, col 376. Théodoret découvre également l'apollinarisme. « Parler de *la chair*, de la *propre chair* du Logos, n'est-ce pas d'une façon évidente refuser une *âme* au Christ ? Assurément, nous aussi nous croyons que la chair du Seigneur est vivifiante : seulement c'est d'une chair animée par une âme raisonnable que nous parlons : ἡμεῖς δὲ ζωοποιὸν εἶναί φαμεν τὴν ἔμψυχον καὶ λογικὴν τοῦ Κυρίου σάρκα. » *P. G.*, t. LXXVI, col. 448. Et Cyrille lui répond à brûle-pourpoint : S'il en est ainsi, saint Jean est l'inventeur de l'apollinarisme puisqu'il a dit : καὶ ὁ Λόγος σὰρξ ἐγένετο. Il y a σὰρξ et rien de plus qui puisse indiquer l'âme, et néanmoins tout le monde comprend que σὰρξ veut dire ici l'homme complet composé de corps et d'âme. *P. G.*, t. LXXVI, col. 448-449. (H. L.)

1. *P. G.*, t. LXXVI, col. 377, 449 ; t. LXXVII, col. 113, 121. Une dernière fois André de Samosate imagine mettre Cyrille en contradiction avec lui-même et il rappelle que dans la « Lettre aux moines » l'impassibilité de la nature divine est clairement enseignée, tandis que l'anathématisme dit tout le contraire puisqu'on y lit que le Logos a souffert *dans* sa chair, ce qui revient à dire qu'il a souffert *avec* sa chair: ὁ εἰπών. Ἔπαθε σαρκὶ οὐδὲν ἕτερον ἔφη. ἢ μετὰ σαρκὸς παθεῖν. *P. G.*, t. LXXVI, col. 377. Saint Cyrille se défend énergiquement et résume sa doctrine dans une formule brève et expressive : « Le Logos, impassible dans sa nature divine, a fait siennes les souffrances de sa propre chair. » Ὅταν τοίνυν σαρκὶ λέγηται παθεῖν οὐχ αὐτὸς εἰς ἰδίαν φύσιν νοεῖται παθών, καθὸ θεός ἐστιν ἰδιοποιούμενος δὲ μᾶλλον τὸ πάθος... Ἰδιοποιεῖται γὰρ, ὡς ἔφην τὰ τοῦ ἰδίου σωματος παθη. *P. G.*, t. LXXVI, col. 381. C'est ainsi que l'entendaient saint Pierre (I Petr., IV, 1), saint Grégoire de Nysse (*Orat.* I, *De beatudine*, *P. G.*, t. XLIV, col. 1201 ; Mansi, *op. cit.*, t. IV, col. 1193), saint Basile de Césarée (*De Spiritu sancto*, *P. G.*, t. XXXII, col. 100 ; Mansi, *op. cit.*, t. IV, col. 1193), saint Athanase (*Orat.* III, *Contra arianos*, XXXII, *P. G.*, col. 392. (H. L.)

Digitized by Google

Dans une deuxième lettre plus courte et moins importante, adressée au clergé et au peuple de Constantinople, le concile d'Alexandrie, Cyrille en tête, exprime l'espoir que Nestorius renoncera à ses erreurs. Le concile recommandait de rester fermes dans la foi orthodoxe et de ne pas communiquer avec Nestorius [1]. Celui-ci
[173] excita Théodose le Jeune, qui chercha plus tard, à son tour, à épouvanter Cyrille par la crainte des persécutions de Nestorius, et l'évêque de Constantinople publia douze anathèmes dans le but de représenter Cyrille comme hérétique. Ils nous ont été conservés par le Romain Marius Mercator, qui, par zèle pour l'orthodoxie dans les controverses des pélagiens et des nestoriens, employa le temps de son séjour à Constantinople à traduire en latin les sermons et les écrits de Nestorius afin de les rendre accessibles aux Occidentaux. Les douze contre-anathèmes de Nestorius répondent, numéro

1. La délégation de Cyrille et du concile d'Alexandrie avait remis ses documents le 7 décembre ; le samedi suivant, 13 décembre, Nestorius monta en chaire devant un auditoire immense et se dit prêt à souffrir tout ce qu'il pourrait endurer afin de maintenir la tranquillité de l'Église. « Pourquoi donc, ajouta-t-il, moi qui n'aime que la paix, suis-je assailli jusque dans le sanctuaire de ma basilique par un ennemi implacable ? Oui, l'Égyptien me met au défi jusqu'au milieu de mes prêtres, jusqu'à la face de mon troupeau. Il répand la calomnie, il sème la discorde et m'attaque avec des flèches d'or. L'union, la prospérité de cette Église le blessent ; ce spectacle lui arrache de cruels rugissements ; il le hait, car il a besoin de trouble, il a besoin de division pour dominer. L'Égyptien n'est-il pas l'éternel ennemi de Constantinople et d'Antioche ?... On me fait un procès sur le seul mot de *theotocos*. Eh bien, ce mot je suis prêt à le concéder pour l'amour de la paix : je l'admettrai à condition qu'on ne voudra faire de moi ni un arien ni un apollinariste — un arien en me faisant rabaisser le Verbe divin jusqu'à n'être qu'une créature, un apollinariste, en me forçant à nier l'humanité du Fils de Marie. Il y a cependant une qualification qui couperait court à tous les malentendus et que je propose d'adopter, celle de *Christotocos* ; ce serait le remède à toutes nos discordes. Oh ! que l'Égyptien en personne vienne en ce lieu, je ne le crains pas ; qu'il vienne discuter avec moi en présence de l'empereur et des impératrices et je saurai mettre à néant sa témérité. C'est la maladie des Égyptiens de porter le trouble en tous lieux ; mais qu'ils sachent qu'on ne les redoute pas, et que leur violence ne s'étalera pas impunément dans cette cité illustre, protégée par la majesté des princes. » Le discours fut accueilli avec faveur, cependant on réclama quelques explications supplémentaires. Le lendemain dimanche il ajouta sur le sujet traité la veille cette phrase significative : « Oui, je reconnais que la vierge Marie est Mère de Dieu et mère de l'homme. Elle est mère de Dieu parce que le temple de Dieu qui est son Fils Jésus, a été uni avec la divinité. On peut donc à mon avis lui attribuer légitimement le titre de *theotocos*. » Des applaudissements accueillirent cette déclaration. (H. L.)

Digitized by Google

par numéro, aux douze anathèmes de Cyrille ; ils sont ainsi conçus [1] :

I

Si quis eum, qui est Emmanuel, Deum verbum esse dixerit et non potius nobiscum Deum, hoc est : inhabitasse eam, quæ secundum nos est, naturam per id, quod unitus est massæ nostræ, quam de Maria virgine suscepit, matrem etiam Dei Verbi, et non potius ejus, qui Emmanuel est sanctam virginem nuncupaverit, ipsumque Deum Verbum in carnem versum esse, quam accepit ad ostentationem deitatis suæ, ut habitu inveniretur ut homo, anathema sit.

Quiconque dit que l'Emmanuel est le Dieu Verbe, au lieu de dire qu'il est le Dieu avec nous, c'est-à-dire qu'il a habité une nature semblable à la nôtre et qu'il a prise de la Vierge Marie, par le fait qu'il s'est uni à notre humanité ; et quiconque appelle Marie la Mère du Dieu Logos, et non pas plutôt la Mère de celui qui est l'Emmanuel, et quiconque suppose que le Logos de Dieu s'est *changé* en la chair qu'il a prise pour rendre *visible* sa divinité, et pour paraître semblable à l'homme, qu'il soit anathème.

II

Si quis in Verbi Dei conjunctione, quæ ad carnem facta est, de loco in locum mutationem divinæ essentiæ dixerit factam ; ejusque

1. Hardouin, *Coll. concil.*, t. I, col. 1298 ; Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. IV, col. 1099 ; Marius Mercator, édit. Garnier, *P. L.*, t. XLVIII, col. 909 ; A. Hahn, *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche*, in-8, Breslau, 1897, p. 316, n. 220. Les deux déclarations de Nestorius avaient été prises par les fidèles de Constantinople comme une rétractation suffisante, et les délégués égyptiens ne relevaient ni les emportements à leur adresse ni ce que les déclarations pouvaient présenter d'incomplet. Si l'action oratoire valait à Nestorius ces demi-succès, il n'en était plus de même dès qu'il prenait la plume, l'éclat de sa parole n'était plus là pour couvrir la faiblesse de son argumentation. Nestorius eut la malencontreuse idée de réfuter les douze *anathématismes* de Cyrille et de montrer que ce qu'on lui présentait comme le critérium de la foi catholique touchant l'Incarnation n'était qu'un amas d'hérésies. Avec son imperturbable confiance en lui-même, il composa douze *contre-anathématismes* opposés aux formules de Cyrille et les détruisant, proposition par proposition. « Quand on considère, dit justement Am. Thierry, que Cyrille, ce prince des théologiens n'avait pas pu dresser douze articles sur l'Incarnation sans encourir de la part d'autres théologiens, orthodoxes comme lui, le reproche d'hérésie, que n'advint-il pas à Nestorius, chez qui la théologie était le moindre des mérites ! Les *contre-anathématismes* fourmillaient d'erreurs et ses amis mêmes furent contraints de l'abandonner. » *Nestorius et Eutychès*, 1878, p. 63. (H. L.)

Digitized by Google

divinæ naturæ carnem capacem dixerit ac partialiter unitam carni; ac iterum in infinitum incircumscriptam divinæ naturæ coextenderit carnem, adcipiendum Deum; eàmdemque ipsam naturam et dicat et hominem, anathema sit.

Quiconque pense que, dans l'union du Logos avec la chair, s'est produite une mutation de l'essence divine d'un lieu à un autre, l'être divin s'est transporté d'un endroit dans un autre ; quiconque dit que la chair est
[174] capable de la nature divine et que celle-ci a été en partie unie à la chair ; ou bien quiconque attribue à la chair, parce qu'elle a été choisie par Dieu, une extension indéfinie et sans limite, et dit que, sous le rapport de la nature, il est un, aussi bien comme Dieu que comme homme, qu'il soit anathème.

III

Si quis non secundum conjunctionem unum dixerit Christum, qui est etiam Emmanuel sed secundum naturam, ex utraque etiam substantia tam Dei Verbi, quam etiam assumpti ab eo hominis, unam Filii connexionem, quam etiam nunc inconfuse servant, minime confiteatur, anathema sit.

Quiconque dit que le Christ qui est aussi l'Emmanuel, est un, non pas (simplement) par suite de l'union, mais par nature, et quiconque ne reconnaît pas l'union (συνάφεια) des deux natures, aussi bien de celle du Logos que de celle de l'humanité prise par lui, union formant, sans mélange aucun, un seul fils, qu'il soit anathème.

IV

Si quis eas voces, quæ tam evangelicis quam epistolis apostolicis de Christo, qui est ex utraque, conscriptæ sunt, accipiat tamquam de una natura, ipsique Dei Verbo tribuere passiones tentaverit tam carne, quam etiam deitate, anathema sit.

Quiconque attribue à une seule nature les passages des Évangiles et des lettres apostoliques qui se rapportent au Christ qui est de deux natures, et quiconque tente d'attribuer au Logos divin la souffrance aussi bien à la divinité qu'à la chair, qu'il soit anathème.

V

Si quis post assumptionem hominis naturaliter Dei Filium unum esse audet dicere, cum sit et Emmanuel, anathema sit.

Quiconque ose dire qu'après l'assomption de la nature humaine il n'y a plus qu'un Fils de Dieu par nature (*naturaliter Filius*, c'est-à-dire le Logos),

Digitized by Google

tandis que (après avoir pris la chair) il est aussi l'Emmanuel, qu'il soit anathème.

VI

Si quis post incarnationem Deum Verbum alterum quempiam præter Christum nominaverit, servi sane formam cum Deo Verbo initium non habere et hanc increatam, ut ipse est, esse dicere tentaverit, et non potius ab ipso creatam confiteatur, tamquam a naturali Domino et creatore et Deo, quam suscitare propria virtute promisit, Solvite, *dicens ad Judæos* templum hoc, et in triduo suscitabo illud ; *anathema sit.*

Quiconque ose appeler, après l'incarnation, Dieu Logos, un autre que le Christ [1] et ose dire que la forme d'esclave jointe au Dieu Logos n'a pas de commencement et n'a pas été créée, comme (le Logos) lui-même [2], au lieu de dire qu'elle a été créée par lui comme par son Seigneur naturel, son Créateur et son Dieu, forme qu'il a promis de ressusciter, lorsqu'il disait aux Juifs : « Détruisez ce temple et je le reconstruirai en trois jours, » qu'il soit anathème.

VII

Si quis hominem, qui de Virgine creatus est, hunc esse dixerit Unigenitum qui ex utero Patris ante luciferum natus est, et non magis propter unitionem ad eum, qui est Unigenitus naturaliter Patris, Unigeniti cum appellatione confiteatur participem eumque factum magis, Jesum quoque alterum quempiam præter Emmanuel dicat, anathema sit.

Quiconque dit que l'homme créé de la Vierge est le Fils unique né du sein du Père avant l'étoile du matin (*Ps.* CIX, 3), au lieu de reconnaître qu'il n'est devenu participant de cette appellation de Fils unique que par suite de son union avec celui qui est par nature le Fils unique du Père ; et, en outre, quiconque dit que Jésus est autre que l'Emmanuel, qu'il soit anathème.

VIII

Si quis servi formam pro se ipsam, hoc est, secundum propriæ naturæ rationem colendam esse dixerit et omnium dominam esse et non potius

1. Cette phrase ne concerne pas Cyrille, c'est une exagération du nestorianisme que Nestorius entend condamner ici.

2. Ces opinions ont été émises par quelques apollinaristes, et Nestorius accusait saint Cyrille d'être apollinariste.

Digitized by Google

per societatem, qua beatæ et ex se naturaliter Dominicæ Unigeniti naturæ conjuncta et connexa est, veneratur; anathema sit.

Quiconque dit que la forme d'esclave (dans le Christ) doit être honorée pour elle-même, c'est-à-dire en raison de sa propre nature et qu'elle est
[175] la souveraine de toutes choses [1], au lieu de dire qu'elle n'a droit à la vénération que parce qu'elle est unie à la nature bienheureuse et toute-puissante du Fils unique, qu'il soit anathème.

IX

Si quis formæ servi consubstantialem esse dixerit Spiritum sanctum et non potius per illius mediationem, quæ est ad Deum Verbum ab ipsa conceptione, habuisse dixerit copulationem seu conjunctionem, per quam in homines communes simul nonnunquam mirandas curationes exercuit, et ex hoc fugandorum spirituum eveniebat esse potestatem; anathema sit.

Quiconque dit que (dans le Christ) la forme d'esclave est de même substance que le Saint-Esprit, au lieu de dire que c'est par l'intermédiaire du Saint-Esprit qu'il doit son union au Logos en vigueur depuis la conception, par laquelle (union) il fit au milieu des hommes des guérisons miraculeuses et posséda le pouvoir de chasser les démons, qu'il soit anathème.

X

Si quis illud in principio Verbum pontificem et apostolum confessionis nostræ factum esse seque ipsum obtulisse pro nobis dicat, et non Emmanuelis esse apostolatum potius dixerit, oblationemque secundum eamdem rationem ei dividat, qui univit, et illi qui unitus est ad unam societatem filii, hoc est, Deo, quæ Dei sunt, et homini, quæ sunt hominis, non deputans; anathema sit.

Quiconque dit que le Verbe qui subsiste depuis le commencement est devenu le grand-prêtre et l'apôtre de notre foi, et s'est offert lui-même pour nous, au lieu de dire que cet apostolat est propre à l'Emmanuel; quiconque attribue le sacrifice de la même manière et à celui qui a fait l'union (c'est-à-dire le Logos) et à celui qui a été uni (c'est-à-dire l'humanité) pour en faire une filiation commune, refusent ainsi d'attribuer à Dieu ce qui revient à Dieu et à l'homme ce qui revient à l'homme, qu'il soit anathème.

1. Marius Mercator remarque, avec raison, que jamais les catholiques n'ont soutenu de pareilles opinions.

Digitized by Google

XI

Si quis unitam carnem Verbo Dei, ex naturæ propriæ possibilitate vivificatricem esse dixerit, ipso Domino et Deo pronunciante : Spiritus est, qui vivificat, caro nihil prodest *: anathema sit.* Spiritus est Deus, *a Domino pronunciatum est. Si quis ergo Deum Verbum carnaliter secundum substantiam carnem factum esse dicat* (*hoc est modo et specialiter custodite*) *; maxime Domino Christo post resurrectionem discipulis suis dicente :* Palpate et videte, quoniam spiritus ossa et carnem non habet, sicut me videtis habere : *anathema sit.*

Quiconque dit que la chair unie au Logos divin donne la vie par la force de sa nature propre, quoique le Seigneur et Dieu ait dit : « L'esprit vivifie et la chair ne sert à rien » (Jean, VI, 64), qu'il soit anathème. Le Seigneur ajoute encore : « Dieu est esprit » (Jean, IV, 24). Si donc quelqu'un croit que le Logos divin est devenu, d'une manière charnelle, chair quant à sa substance, et s'il soutient cela à l'égard du Seigneur Christ, qui après sa résurrection disait cependant à ses disciples : « Palpez et voyez, car un esprit n'a pas des os et de la chair comme vous voyez que j'en ai » (Luc, XXIV, 39), qu'il soit anathème [1].

XII

Si quis confitens passiones carnis has quoque Verbo Dei et carni simul, in qua factus est, sine discretione dignitatis naturarum tribuerit, anathema sit.

Quiconque en professant les souffrances de la chair, les attribue aussi au Logos de Dieu, de même qu'à la chair dans laquelle il a paru, sans discerner la dignité des natures, qu'il soit anathème.

Nestorius se bat ici avec des fantômes, il attribue à saint Cyrille des opinions que celui-ci ne professe pas ; par contre, il laisse percer çà et là ses propres erreurs, sa division de l'humain et du divin dans le Christ, ou plutôt sa division du Christ unique en deux. [176]

Nestorius ne fut pas seul mécontent des anathèmes de Cyrille ; l'école d'Antioche le fut également ; en particulier Jean, archevêque d'Antioche, André, évêque de Samosate, et le célèbre Théodoret de Cyr soutinrent que ces anathèmes étaient entachés d'apollinarisme et les combattirent. Jean d'Antioche attaqua en particulier le troisième anathème, dans une lettre à Firmus, archevêque de

1. La partie du texte placée entre parenthèses est une glose, addition apocryphe, qui manque dans beaucoup de manuscrits. Cf. Marius Mercator, *P. L.*, t. XLVIII, col. 919.

Digitized by Google

Césarée, et à d'autres évêques orientaux [1], sous prétexte que, d'après cet anathème, la chair ne formait dans le Christ qu'une seule nature avec la divinité, et que par conséquent l'humanité et la divinité ne faisaient, dans le Christ, qu'une seule nature. Le malentendu portait sur l'expression ἕνωσις φυσική. Jean se refusait à croire qu'elle fût réellement de Cyrille ; et oubliant la lettre qu'il avait antérieurement écrite à Nestorius, il fit volte-face en faveur de ce dernier, d'autant plus facilement que Nestorius s'était déclaré prêt à accepter l'expression « mère de Dieu », pourvu qn'on l'interprétât dans un certain sens. André de Samosate écrivit contre les anathèmes de Cyrille un livre entier, dont nous possédons encore un fragment assez considérable qui nous a été conservé dans un mémoire justificatif écrit par saint Cyrille [2]; André de Samosate attaqua les douze propositions de Cyrille, et en particulier la troisième, où l'ἕνωσις φυσική lui sembla un mélange des deux natures, et, par conséquent, une expression monophysique. Le sentiment de Théodoret parut de plus de poids dans cette discussion, car il attaqua les anathèmes de Cyrille, non pas seulement dans un seul écrit,

1. Mansi, *op. cit.*, t. v, col. 756; Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 1347. « Je vous fais parvenir, écrivait Jean d'Antioche à Firmus de Césarée, certains *chapitres* qui circulent dans la cité impériale au grand scandale des fidèles. On prétend qu'ils sont l'œuvre du très religieux évêque Cyrille, mais je n'y puis croire. La doctrine est tout à fait choquante pour ceux qui ont été élevés dans la vraie foi... Il est absolument nécessaire d'arrêter la pernicieuse influence de ces *chapitres*. S'ils pénètrent jusque dans le Pont, non seulement il ne faut pas les approuver ou les tolérer, mais il faut les combattre avec acharnement. » Tandis qu'il expédiait ces recommandations au métropolitain de la Cappadoce, Jean adressait l'écrit de Cyrille à André de Samosate et à Théodoret de Cyr, les pressant d'en faire paraître les réfutations qui ne tardèrent pas à voir le jour. On admet communément que la réfutation parvenue sous le nom des *Orientaux* est l'œuvre d'André. Elle est d'une étrange médiocrité ; l'auteur semble incapable de pénétrer la pensée de Cyrille. Théodoret est moins médiocre, mais il voit l'apollinarisme partout, là surtout où il n'y en a pas trace. Le P. Mahé, *op. cit.*, p. 507, qui a fait une étude approfondie de toute la controverse soulevée autour des *anathématismes*, conclut que « l'examen de cette double attaque (d'André et de Théodoret) et de la double justification opposée par Cyrille aura pour résultat de nous donner une idée claire et précise de la querelle qui divisa l'Église grecque au moment du concile d'Éphèse. Pour le dire tout de suite, continue-t-il, notre étude nous a conduit à cette conclusion, bien digne d'être remarquée, que les deux christologies en présence, celle d'Antioche et celle d'Alexandrie, malgré des différences très notables, sont en somme l'une et l'autre parfaitement orthodoxes. » (H. L.)

2. Saint Cyrille, *Apologeticus adversus Orientales*, *P. G.*, t. LXXVI, col. 315 sq.

Digitized by Google

mais dans plusieurs ouvrages qu'il composa ou de sa propre initiative ou à la demande de son supérieur ecclésiastique l'évêque d'Antioche [1].

Quelques historiens ont prétendu que Cyrille s'était écarté de l'orthodoxie, autant sinon plus que Nestorius, et que toute la discussion ne portait que une question de mots, et nullement sur un point essentiel du christianisme. Dans sa dissertation sur la condamnation de Nestorius, le docteur Gengler a très bien montré ce qu'il y avait de superficiel dans cette opinion [2] : « En réalité, ce ne fut pas seulement une question de mots qui agita l'Église au milieu du ve siècle, lorsque les anciennes discussions étaient à peine terminées ; il s'agissait d'un ensemble de principes qui menaçaient de bouleverser ce qu'il y avait de plus intime dans la foi chrétienne ; ce système ne voulait pas s'accommoder de l'expression θεοτόκος. Contre cette fausse théorie dans laquelle Nestorius avait donné tête baissée, l'expression θεοτόκος fut comme le drapeau de la foi chrétienne orthodoxe et il joua au ve siècle, dans les nouvelles discussions, le rôle qu'avait joué le mot ὁμοούσιος dans l'histoire de l'arianisme. C'est ce que vit très clairement saint Cyrille ; il l'exprima d'une manière très expresse, et demeura persuadé que tel était le rôle de ce mot dans cet état de choses ; il compare, comme nous l'avons dit plus haut, l'expression θεοτόκος avec l'expression ὁμοούσιος ; et de même que l'illustre Athanase a sauvé la foi chrétienne sur le Logos par sa défense aussi obstinée que sage de l'ὁμοούσιος, de même Cyrille, en défendant le θεοτόκος, a maintenu la doctrine orthodoxe au sujet de l'incarnation du Logos. C'est ce que les contemporains de Cyrille ont reconnu ; ils lui ont donné le titre mérité de second Athanase, et il fut, en effet, le digne successeur du grand évêque d'Alexandrie ; dès le commencement, il vit, comme l'avait vu saint Athanase pour la question de l'arianisme, toute la portée du différend ; il ne s'est fait aucune illusion, il n'a pas eu besoin de rendre, dans la suite du débat, ses expressions plus précises ; il soutenait à la fin ce qu'il avait soutenu au commencement, et la profession de foi qu'il signa en dernier lieu n'était pas une rétractation, elle n'était que l'expression de ce qui avait été pendant longtemps ses opinions personnelles, et ce que ses adversaires avaient attaqué par un injuste aveuglement. » [177]

1. Theodoret, *Reprehensio XII anathematismorum Cyrilli*, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 1493 sq. ; Théodoret, *Epist. ad Joann. Antiochenum*, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 1414 sq., et dans Cyrille, *P. G.*, t. LXXXII, col. 94 sq.

2. Dans *Tübinger theolog. Quartalschrift*, 1835, t. II, p. 216.

Digitized by Google

CHAPITRE II

ORIGINE, LUTTE ET VICTOIRE DU CONCILE D'ÉPHÈSE

133. Convocation du concile.
Représentants du pape et de l'empereur.

[178] Presque dès l'origine des controverses nestoriennes, on songea à la convocation d'un concile général réclamé par les orthodoxes et par Nestorius [1]. Nestorius, dans sa troisième lettre au pape Célestin, parlait de concile, et la lettre dans laquelle les moines de Constantinople se plaignent à l'empereur des mauvais traitements à eux infligés par Nestorius, réclame aussi l'emploi de ce moyen pour améliorer la situation [2]. Théodose II envoya dès le 19 novembre 430,

1. Evagrius, *Hist. eccles.*, l. I, c. VIII.

2. Hardouin, *Coll, concil.*, t. I, col. 1335; Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. IV, col. 1102. Voici l'incident auquel il est fait allusion. Nestorius faisait peser sur les monastères de Constantinople une autorité abusive et tyrannique. Quelques moines, désireux d'être renseignés sur ce qu'on leur demandait de croire, se rendirent à l'église où officiait Nestorius et l'interrogèrent sur sa doctrine concernant la mère de Dieu. Le patriarche répondit : « Allez dans ma maison, vous y recevrez toutes les explications désirables. » Ils s'y rendirent le lendemain, ignorant que ce rendez-vous n'était qu'un guet-apens. A peine entrés dans la maison du patriarche, les moines furent enchaînés, flagellés, mis en prison, d'où on ne les tira que pour les traduire devant un juge séculier comme séditieux ayant insulté le patriarche dans l'église. Le juge réclama des témoins : personne ne se présentant, il renvoya les moines à Nestorius. Celui-ci, désappointé, fit battre de nouveau les moines et, tandis que le sang jaillissait sous les lanières plombées, il leur disait : « Voilà mon explication, elle est simple. Je crois, comme vous, que Marie peut être appelée *theotocos*, mais je le crois d'une autre façon que vous. » L'archimandrite Basile, qui accompagnait ses religieux et partageait leurs traitements, gardait le silence ; dès le lendemain de cette scène, il se rendit au palais impérial et exposa à Théodose les violences que ses moines et lui avaient eu à subir. « Ce n'est pas pour nous venger, dit-il, Dieu le sait, que nous venons vous révéler ces choses, c'est afin que la foi demeure inébranlable. Il y a un remède aux désordres où l'on plonge de plus en plus l'Église, mais un seul remède. Prince très pieux,



quelques jours par conséquent avant l'arrivée des anathèmes de Cyrille à Constantinople, une lettre circulaire écrite en son nom et au nom de son collègue d'Occident Valentinien III, et adressée à tous les métropolitains, les convoquant à un concile général à Éphèse pour la Pentecôte de l'année suivante. Il enjoint à chaque métropolitain d'amener avec lui quelques-uns de ses suffragants les plus distingués, et quiconque arrivera tardivement en rendra, devant Dieu et devant l'empereur, un compte sévère [1]. Théodose s'efforce de voiler dans un document aussi important ses préférences pour Nestorius [2]; mais il laissa voir sa pensée à découvert dans sa lettre à Cyrille. L'empereur l'y accuse d'avoir troublé la paix, d'avoir avancé des propositions fausses, d'avoir agi sournoisement et d'une manière peu honorable, enfin d'avoir brouillé toutes choses. Il lui reproche, en particulier, de s'être adressé à l'Augusta Pulchérie et à l'impératrice Eudoxie, interprétant cette démarche comme une tentative pour semer la zizanie dans la famille impériale. Il pardonnera cependant et il ajoute : « Quant aux principes [179]
en litige, le concile décidera, et ses décisions devront être acceptées par tous. » Cyrille est requis de paraître à ce concile, car l'empereur

daignez ordonner dès maintenant la convocation d'un concile général qui décidera souverainement entre la vérité et l'erreur. » Ce mot de concile général parut à l'empereur un trait de lumière et resta fixé dans son souvenir. (H. L.)

1. Voir t. I, p. 15, la note 2 dans laquelle nous avons transcrit en partie la lettre de convocation adressée aux métropolitains, l'un des documents les plus expressifs de la pensée des empereurs sur leurs droits d'initiative en matière de convocation des conciles au nom de leur autorité impériale. Hardouin, *Coll. concil.*, t. I, col. 1343 ; Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. IV, col. 1111. (H. L.)

2. Le comte Candidien qui devait représenter Théodose au concile reçut d'importantes instructions. On lui recommandait de s'opposer à toute assemblée particulière d'où sortirait presque immanquablement une scission ou un schisme ; de n'ouvrir la session qu'avec un nombre d'évêques suffisant pour que chaque province eût sa représentation nécessaire ; de n'autoriser, une fois la session ouverte, aucun membre du concile à s'absenter ou à retourner chez lui. Les officiers civils étaient chargés d'assister aux débats et de maintenir l'ordre dans l'assemblée et autour d'elle. Le choix d'Éphèse était ainsi justifié : « Éphèse est située dans une contrée fertile et florissante, d'un accès facile par terre et par mer, et où se trouve en abondance tout ce que réclament les commodités de la vie, soit par la production du sol, soit par l'importation du dehors. Les évêques réunis pourront donc y vaquer sans entraves aux devoirs de leur mission et la conduire à bonne fin. » (H. L.)

Digitized by Google

ne souffrira pas qu'un seul fasse la loi à tous, et que celui-là refuse de s'aboucher avec les autres ou de se laisser instruire par eux. Suivent quelques autres reproches adressés à Cyrille [1].

L'empereur adressa en particulier à Augustin, à cause de sa grande célébrité, une invitation conçue en termes très élogieux de se rendre au concile d'Éphèse, et il chargea un fonctionnaire impérial, du nom d'Ebagnius, de remettre cette missive. Mais le fonctionnaire impérial rapporta la nouvelle de la mort de l'évêque d'Hippone (28 août 430) [2].

Cyrille demanda au pape Célestin si Nestorius devait paraître au

1. Hardouin, *Coll. concil.*, t. I, col. 1342 ; Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. IV, col. 409 :... « Comment nous étonner de te voir accaparer pour toi seul ce qui appartient au corps entier des évêques ? N'as-tu point porté ton humeur inquiète et ton insolente curiosité jusque dans la demeure de tes souverains, pour tâcher d'y semer la discorde entre un frère et une sœur ? Si tu n'avais cru qu'il existât entre eux quelque dissentiment propre à être envenimé, si tu n'avais conçu l'espoir d'en faire naître, pourquoi, je te demande, aurais-tu écrit séparément d'un côté à nous et à notre religieuse compagne l'impératrice Eudoxie, de l'autre à notre très pieuse sœur Pulchérie Augusta, dont on sait le zèle ardent pour la foi ? Que si, par hasard, quelque mésintelligence avait existé entre nous, si nous avions été aigris contre les autres, comme tu le supposais, quelle réprobation n'encourrait pas celui qui, éloigné de nous par une si longue distance, serait venu scruter indiscrètement des choses qui ne le regardent pas ? Que si, au contraire, rien de pareil n'existe, est-ce le fait d'un prêtre de se faire agent de discordes domestiques ? L'indice de cet esprit turbulent, de ce zèle coupable qui t'anime, nous le retrouvons dans tes efforts pour brouiller l'Église, de même que tu voulais brouiller le palais de tes princes ; diviser est, en effet, ta plus chère ambition, et tu y places tout ton orgueil. Cependant ne te dissimule pas que tes manœuvres échoueront ; l'Église et l'Empire resteront unis, le Christ, notre Sauveur, aidant, et notre autorité ne cessant point d'agir pour la paix. Toutefois nous te pardonnons, afin que tu n'ailles pas prétendre, vu les reproches particuliers que tu mérites de nous, que l'on te persécute à cause des livres dans lesquels tu crois défendre la vérité. Ces livres, je laisse au concile le soin de les juger : mais je ferai exécuter strictement ce qu'il aura résolu. Tu feras sagement de ton côté en te soumettant à ce jugement, si tu ne veux y être contraint, et en te rendant au concile dans le délai fixé par la lettre de convocation. Ce sera le moyen de regagner ma faveur et de prouver que les actes acerbes et inconsidérés par lesquels tu as voulu soutenir ton opinion n'étaient pas le fruit d'une animosité personnelle. Montre-nous que de ton plein gré tu es décidé à te soumettre à la loi et réfléchis que, s'il en est autrement, je ne le souffrirai pas. » (H. L.)

2. Cf. Liberati, *Breviarium causæ Nestorianorum et Eutychianorum*, c. V ; et la lettre de l'archevêque Capreolus de Carthage au synode d'Éphèse. Dans Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. IV, col. 1207 ; Hardouin, *Coll. concil.*, t. I, col. 1419.


Digitized by Google

concile projeté, en qualité de membre, ou bien si la sentence portée contre lui dans le cas où il ne se rétracterait pas durant le délai fixé, conservait force de loi. La lettre de Cyrille est perdue, mais nous possédons encore la réponse du pape (7 mai 431) ; elle fait le plus grand honneur aux intentions pacifiques du pontife : Dieu ne veut pas la mort du pécheur, mais sa conversion. Cyrille doit tout faire pour rétablir la paix dans l'Église et gagner Nestorius à la vérité. Si celui-ci ne veut rien entendre, il récoltera alors ce qu'il aura semé avec le secours du démon [1]. Le 15 mai 431, le pape écrivit à l'empereur Théodose pour l'avertir qu'il ne pourrait pas paraître au concile, mais qu'il s'y ferait représenter par des légats. Le pape priait l'empereur de ne laisser s'introduire aucune nouveauté, et de ne permettre pas que la paix de l'Église fût troublée ; il devait même attacher plus de prix aux choses de la foi qu'à celles de l'État, et estimer la paix de l'Église plus que celle du pays [2]. Le [180]
pape désigna comme légats au concile deux évêques, Arcadius et Projectus, et le prêtre Philippe ; il leur prescrivit de suivre en tout Cyrille, tout en sauvegardant la prééminence du Siège apostolique, et d'éviter de se mêler aux disputes entre les nestoriens et leurs adversaires, mais de se borner à juger les opinions en présence [3]. A la fin du concile, si la foi ancienne en sortait victorieuse et si Cyrille se rendait à Constantinople près de l'empereur, ils devaient, eux aussi, faire le voyage et remettre au prince les lettres du pape ; mais si on ne parvenait pas à s'entendre, ils s'accorderaient avec Cyrille sur la conduite à tenir. La lettre du pape que les légats devaient remettre au concile est datée du 8 mai 431 ; elle expose avec éloquence le devoir des évêques de conserver la vraie foi, et se termine par ces mots : « Les légats doivent assister aux opérations du concile et faire exécuter ce que le pape a décidé depuis longtemps au sujet de Nestorius ; » il ne doutait pas que les évêques réunis ne s'accordassent sur cette décision [4].

Pas plus que le pape, aucun des deux empereurs ne put assister en personne au concile d'Éphèse ; aussi Théodose II nomma-t-il, en son nom et au nom de son collègue Valentinien III, le comte Candidien (capitaine de la garde du corps de l'empereur) protecteur du

1. Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. IV, col. 1292 ; Hardouin, *Coll. concil.*, t. I, col. 1474.
2. Mansi, *op. cit.*, t. IV, col. 1291 ; Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 1473.
3. Mansi, *op. cit.*, t. IV, col. 556 ; Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 1347.
4. Mansi, *op. cit.*, t. IV, col. 1283 sq ; Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 1467.

Digitized by Google

concile. Dans l'édit rendu à cette occasion, l'empereur interdit à Candidien de prendre part aux délibérations dogmatiques, afin que celui qui ne fait pas partie du nombre des saints évêques ne se mêle pas à la discussion et à la solution des difficultés théologiques. Il devait éloigner de la ville les moines et les laïques venus à Éphèse par pure curiosité, de peur que ces personnes, inutiles pour la dis-
[181] cussion des saints dogmes, ne fussent occasion de désordres et de tumultes ; il devait veiller à ce que les discussions entre les Pères ne dégénérassent pas en controverses passionnées, et ne fussent pas un obstacle à la recherche de la vérité ; on devait écouter attentivement chaque orateur, et exposer, en toute liberté et sans contrainte ses opinions ou les motifs qu'on pouvait avoir de ne pas accepter celles des autres. Candidien devait empêcher les Pères de quitter le concile avant la fin des sessions, pour se rendre à la cour ou ailleurs. Il devait s'opposer à ce qu'on introduisît aucune discussion étrangère avant la conclusion des questions dogmatiques. L'empereur avait interdit de porter aucune plainte civile devant le concile, ou devant le tribunal d'Éphèse, contre les Pères. Pendant la durée du concile, le premier tribunal de Constantinople serait seul compétent pour connaître de ces sortes d'affaires. Il y eut encore à Éphèse un autre comte du nom d'Irénée ; il accompagnait son ami Nestorius ; aussi ne devait-il prendre aucune part aux délibérations du concile et ne partageait-il en aucune manière les pouvoirs confiés à Candidien [1].

Conformément aux ordres de l'empereur, le concile devait s'ouvrir le jour de la Pentecôte (7 juin) de l'année 431 [2], et Nestorius arriva un des premiers à Éphèse, accompagné de seize évêques. Il s'y rendit, comme on se rend à une bataille, avec un très grand nombre de gens armés [3]. Peu après, c'est-à-dire quatre ou cinq jours

1. Hardouin, *Coll. concil.*, t. I, col. 1346 ; Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. IV, col. 1118.

2. Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 1435 ; Mansi, *op. cit.*, t. IV, col. 1230.

3. Socrate, *Hist. eccles.*, l. VII, c. XXXIV, *P. G.*, t. LXVII, col. 813 sq. La recommandation faite aux métropolitains par la lettre de convocation de n'emmener avec eux qu'un petit nombre de suffragants dont la présence pourrait être utile et de laisser les autres pour le service religieux local ne fut pas interprétée partout de la même façon. Tout d'abord l'Occident en masse se déroba. Si le pape envoya ses légats, il ne consentit pas à se rendre à Éphèse de sa personne. L'Afrique ravagée par l'invasion vandale s'abstint également, ainsi que l'Italie et la Gaule ; seul l'évêque de Carthage se fit représenter par un de ses diacres, en sorte que l'assemblée d'Éphèse destinée à être universelle fut presque exclu-

Digitized by Google

avant la Pentecôte, Cyrille arriva avec cinquante évêques, composant à peu près la moitié de ses suffragants. Nous possédons encore deux lettres que Cyrille écrivit à cette époque aux fidèles de son Église : l'une datée de Rhodes, en cours de route, et l'autre d'Éphèse au moment de son arrivée [1]. Dans la dernière il exprime, entre autres choses, son vif désir de voir s'ouvrir le concile. Quelques jours après la Pentecôte, arrivèrent Juvénal de Jérusalem et Flavien de Thes-

sivement orientale. Le patriarche d'Antioche, Jean, que nous avons vu s'élever contre son collègue d'Alexandrie, possédait une juridiction très étendue, s'étendant à l'est jusqu'au delà de l'Euphrate, au midi jusqu'aux montagnes de l'Anti-Liban. Croyant se conformer aux instructions et à la pensée de l'empereur, il expliqua la convocation en ce sens que chaque métropolitain n'amènerait avec lui que deux suffragants. Cyrille d'Alexandrie l'entendit d'une tout autre manière : son diocèse patriarcal comptant peu ou point de métropolitains et beaucoup d'évêques inférieurs, Cyrille se fit escorter par cinquante d'entre eux. De son côté, l'évêque d'Éphèse, exarque de la province ecclésiastique d'Asie, appela tous ses suffragants à venir l'assister. La province d'Éphèse était particulièrement intéressée par la cause soumise au concile assemblé au siège métropolitain. La tradition alors reçue universellement marquait à Éphèse la mort de la vierge Marie. On y conservait un édifice qu'on disait être son tombeau et non loin de là se trouvait le tombeau de l'apôtre Jean. Le concile lui-même consacra cette tradition. Le peuple d'Éphèse manifestait pour sa protectrice une dévotion enthousiaste qui avait complètement effacé sa ferveur de jadis pour la « grande Diane des Éphésiens ». C'était la même susceptibilité qui avait failli coûter cher à saint Paul quatre siècles plus tôt ; aussi celui qui se fût hasardé à Éphèse de contester à Marie son titre de Mère de Dieu eût été non seulement un blasphémateur, mais un ennemi de la cité. Un milieu tellement prévenu pouvait difficilement ne pas influencer l'assemblée délibérante qu'il entourait et, en quelque sorte, opprimait de toutes façons. L'évêque d'Éphèse, Memnon, partageait la dévotion de ses concitoyens. Aussi ne s'explique-t-on pas le choix fait par Théodose, nestorien de conviction, d'une ville à ce point opposée au triomphe de la doctrine qu'il épousait. Si Nestorius avait pu douter un instant des sentiments qu'il inspirait, il ne dut pas conserver longtemps son illusion. L'accueil qu'il reçut fut glacial ou même ouvertement hostile. Les magistrats ne lui rendirent, pas plus qu'aux évêques de son parti, aucun honneur, l'évêque leur interdit toutes ses églises ; lorsqu'ils sortaient dans la ville, on se les montrait du doigt et le peuple les insultait. Les choses en vinrent à ce point que le lieutenant impérial dut veiller à leur sauvegarde et leur fournir une escorte de soldats. Nestorius tint bon et accepta le rôle d'accusé en évitant de se présenter au seuil des églises dont l'accès lui eût d'ailleurs été interdit. (H. L.)

1. Cyrille, assailli par une furieuse tempête, avait fait relâche à Rhodes. Il fit dans Éphèse une entrée triomphale, précédé de ses cinquante suffragants, suivi d'une armée de valets, de marins, de portefaix. On racontait qu'il avait enrôlé dans sa suite des mendiants et jusqu'à des baigneurs de bains publics ; son cortège comptait même un certain nombre de diaconesses. (H. L.)



salonique avec leurs évêques ; Memnon d'Éphèse avait déjà réuni autour de lui quarante de ses suffragants et douze évêques de la
[182] Pamphylie [1]. Dans l'attente des évêques retardataires, on discuta les points en litige, et Cyrille s'employa, par des arguments pleins de sagacité, à convaincre d'erreur Nestorius et à gagner des amis à la doctrine orthodoxe. C'est alors que Nestorius eut cette répartie : « Jamais je n'appellerai Dieu un enfant de deux ou trois mois ; c'est pour cela que désormais je ne communiquerai plus avec vous [2]. » Il

1. Hardouin, *Coll. concil.*, t. I, col. 1541 ; Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. IV, col. 1381.

2. Tandis qu'Éphèse se remplissait d'évêques, les partis se dessinaient et la foule bruyante commençait à se livrer à des manifestations qui se terminèrent par des rixes sanglantes. Il fallut appeler dans la ville les garnisons des cités voisines. Deux groupes, celui de Cyrille et celui de Nestorius, étaient irréductibles ; un parti intermédiaire refusait de s'engager dans l'une ou l'autre faction. Les membres de ce tiers-parti attendaient pour passer dans un camp ou dans l'autre l'arrivée des évêques syriens dont le nombre et la science détermineraient à leur avis la majorité. Ainsi qu'il arrive toujours, ces indépendants qui n'avaient souci que d'être avec personne furent suspects à tout le monde. L'évêque Memnon s'agita beaucoup pour attirer cette faction au parti de la *theotocos* et de l'orthodoxie, mais le désintéressement de ses demandes paraissait suspect à beaucoup et il gagna peu d'adhérents. Les plus obstinés furent dès lors mal vus, insultés dans les rues, menacés. Le matin plusieurs voyaient avec terreur un signe sinistre marquant la porte de leur demeure, comme si on complotait de se défaire d'eux. Les réclamations aux magistrats n'étant suivies d'aucun effet, beaucoup prirent peur et adhérèrent au parti constitué des Cyrilliens. Cependant une soixantaine tint bon et s'obstina dans l'attente des « Orientaux », titre qu'on appliquait aux évêques dont les diocèses relevaient du patriarcat d'Antioche auquel, en vertu du parallélisme établi entre les deux hiérarchies civile et ecclésiastique, on donnait le titre d'*archevêché* ou *patriarcat d'Orient*. C'était un territoire immense comprenant non seulement toute la province civile de Syrie, mais encore, grâce aux conquêtes de l'Évangile, des territoires comme l'Arabie et la Perse qui dépendirent quelque temps de la métropole d'Antioche, tout en restant étrangers à l'empire. Le rassemblement de la multitude d'évêques dont les sièges sillonnaient cette province était chose longue et difficile. Les suffragants devaient d'abord se réunir à leurs métropolitains respectifs pour se rendre à Antioche et tous ensemble partir de là pour le concile sous la conduite du patriarche. Le trajet d'Antioche à Éphèse, par la poste impériale, demandait quarante-deux journées. Jean d'Antioche, afin d'alléger un peu le poids de ce rouage énorme, avait décidé que chaque métropolitain n'emmènerait avec lui que deux suffragants. Le délai entre Pâques et Pentecôte que fixait la lettre de convocation pour le voyage à Éphèse était à peine suffisant et il se trouvait encore réduit par suite d'une circonstance locale. Dans le patriarcat d'Orient la fête de Pâques était suivie d'une octave d'une solennité telle que les évêques ne pouvaient se dispenser d'y assister. Pâques tombant le 19 avril,

Digitized by Google

découvrit ainsi l'hérésie qu'il avait essayé de dissimuler, en même

ce n'est que le 27 qu'ils purent quitter leurs villes épiscopales. Le temps du ralliement aux centres métropolitains et de la réunion générale à Antioche devait prendre quelques jours et il devenait matériellement impossible aux évêques d'être présents à Éphèse au jour fixé par la convocation. Jean d'Antioche demanda en conséquence aux évêques déjà réunis de l'attendre, lui et ses orientaux, quelques jours après le délai passé, promettant de faire diligence et de ne pas être en retard de plus de huit jours. Ses prévisions furent mises en défaut par des incidents imprévus, notamment une sédition occasionnée à Éphèse, par la cherté des vivres, un débordement de l'Oronte qui rendit impraticable la route que les évêques devaient suivre ; une assemblée préparatoire de tous les prélats présents en vue de décider la conduite à tenir dès l'arrivée à Antioche. On examina successivement ce qu'il convenait de faire à l'égard de Nestorius et de Cyrille. Le synode fut d'avis de se montrer conciliant pour Nestorius et de repousser absolument les *anathématismes* de Cyrille. Si Nestorius se montrait intraitable, au moins ne serait-il pas condamné en vertu de propositions hérétiques, blasphématoires et dangereuses aux églises d'Orient. Enfin les évêques s'engagèrent mutuellement, ceux qui partaient à se conformer aux décisions qu'on venait de prendre, ceux qui demeuraient à souscrire d'avance aux actes de leurs représentants. A Éphèse, Cyrille, en attendant l'ouverture du concile, s'occupait à extraire des livres de Nestorius les passages qui prêtaient le plus aux accusations et sa vaste érudition lui signalait sans peine les textes des Pères qui condamnaient ces doctrines et confirmaient celle des anathématismes. Nestorius, écrit Am. Thierry, *op. cit.*, p. 98, dans ses conversations familières, se plaisait à soutenir des thèses qui surprenaient ses adversaires, tantôt conciliant, tantôt entier dans ses opinions, comme pour montrer sa faconde et préluder aux graves discussions par des jeux d'esprit. On remarqua que Cyrille passait rarement près de lui et ne l'abordait point. « Il me fuit, disait Nestorius avec sa présomption ordinaire, il a peur que je ne le convertisse. » Les fragments récemment publiés par F. Loofs, dans les *Nestoriana*, nous ont montré un Nestorius très différent de celui dont on pensait connaître l'hérésie. Ce qui nous paraît assez vraisemblable, c'est que ce maître en l'art oratoire était une sorte de hâbleur passant d'une extrémité à l'autre, de l'orthodoxie à l'hérésie, presque sans s'en apercevoir. L'étrange sortie rapportée par Hefele : « Je n'admettrai jamais un Dieu de deux mois... » était faite à Théodote d'Ancyre. Avec Acace de Mélytène il ne fut pas moins imprudent et s'échappa à dire : « Confessez donc que si le Verbe, seconde hypostase de la Trinité, s'est incarné, le Saint-Esprit a dû s'incarner également et Dieu le Père lui-même, puisque la Trinité est triple et une dans sa substance. » L'entourage de Nestorius, loin de l'arrêter, le poussait dans cette voie désastreuse. Un de ses familiers osa dire : « Quant à moi, tout en trouvant les juifs coupables, je ne les condamne pas comme déicides, car ils n'ont pas tué le Dieu, mais l'homme seulement. » On voit d'après cela où en étaient les esprits. Acace et Théodote déposèrent sous serment les conversations qu'ils avaient eues avec Nestorius, et Cyrille, ayant en main de semblables témoignages, ne songea qu'à précipiter la crise. Cependant Jean d'Antioche et ses suffragants n'arrivaient toujours pas. (H. L.)

Digitized by Google

temps que sa ténacité qui ne permettait guère d'espérer sa soumission à une décision conciliaire [1].

134. Première session, le 22 juin 431; présidence et nombre des membres présents.

On attendait Jean d'Antioche. Ses suffragants ne pouvaient,

1. Gélase de Cyzique, *Concilium Ephesinum, tertium generale latine per A. Contium*, in-8, Parisiis, 1574; *Sacrosancti magni et œcumenici concilii Ephesini primi acta omnia, Theod. Peltani opera nunc primum latinitate donata..., quibus acced. in singula capita periochæ illustriumque locorum observationes... ex ampliss. ducis Bavariæ bibliotheca*, in-4, Ingolstadii, 1576; *lat. græce*, in-fol., Heidelbergæ, 1604. Τὰ πρακτικὰ τῆς οἰκουμενικῆς τρίτης συνόδου τῆς ἐν Ἐφέσῳ συγκροτήθειτης... *græce nunc primum e Reuchlinianæ bibliothecæ exempl. pervet. fideliter expressa*, in-fol., Heidelbergæ, 1591; Baronius, *Annales*, ad ann. 430, n. 62 sq.; ad ann. 431, n. 7-136; ad ann. 432 et 433 passim; Pagi, *Critica*, ad ann. 430, n. 19; ad ann. 431, n. 6-36; Binius, *Concilia*, t. I, col. 627-628, 648-922; *Concil. regia*, t. V, col. 1; t. VI, col. 1; [J. Bruguier, *Disputatio de supposito, in qua plurima hactenus inaudita de Nestorio tanquam orthodoxo et de Cyrillo Alexandrino aliisque episcopis Ephesi in synodum coactis tanquam hæreticis demonstrantur...*, in-8, Francofurti, 1645; L. Allatius, *Vindiciæ synodi Ephesinæ et sancti Cyrilli de processione Spiritus ex Patre et Filio*, in-8, Romæ, 1661; Labbe, *Concilia*, t. III, col. 1-1257; cf. t. II, col. 1625-1628; *Ad Ephesinum concilium variorum Patrum epistolæ, ex ms. cassinensis bibliothecæ codice desumptæ, item ex vaticanæ bibliothecæ ms..., nunc primum in publicam lucem datæ per Chr. Lupum*, 2 vol. in-4, Lovanii, 1682, réimprimé dans ses *Opera*, 1726, t. VII; Hardouin, *Coll. concil.*, t. I, col. 1271; Tillemont, *Mém. hist. ecclés.*, t. XIV, p. 362-485, 758-778; Coleti, *Concilia*, t. III, col. 560, 1771; t. IV, col. 1; Bail, *Summa conciliorum*, in-fol., Patavii, 1723; t. I, col. 217; *Delectus actorum Ecclesiæ*, in-fol., Lugduni, 1738, t. I, col. 220; t. II, col. 199; H. Benzelius et P. Lagerbohm, *Vindiciæ concilii Ephesini œcumenici tertii*, in-4, Londini Gothorum, 1738; Mansi, *Supplem.*, t. II, col. 47; J. Brill, *De synodo Ephesina*, in-4, Groningæ, 1760; Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. IV, col. 567; t. V, col. 1; N. Alexander, *Hist. eccles.*, t. V, p. 192-197, réimprimé dans Zaccaria, *Thesaurus theologicus*, 1762, t. VII, p. 825-836; G. Zoëga, *Catal. codic. coptic. mss. musæi Borgiani Velitris*, in-fol., Romæ, 1810, p. 272-278; Ch. Lenormant, *Note relative aux fragments du concile œcuménique d'Éphèse conservés dans la version copte*, dans les *Mém. de l'Acad. des inscript. et belles-lettres*, 1853, t. XIX, part. 2, p. 301-825; Pitra, *Juris eccles. Græcorum hist. et monum.*, in-4, Romæ, 1864, t. I, p. 515-521; Am. Thierry, *Le concile d'Éphèse, l'exil et la mort de Nestorius*, dans la *Revue des Deux-Mondes*, 15 nov. 1871, t. XCVI, p. 241-288, réimprimé dans *Nestorius et Eutychès*, in-8, Pa-

Digitized by Google

disait-il, quitter leurs diocèses avant le dimanche de *Quasimodo* ; il leur fallait ensuite au moins douze jours pour se concentrer à Antioche, puis trente autres jours pour aller d'Antioche à Éphèse, si bien qu'il ne leur était possible d'arriver que quelques jours après la Pentecôte [1]. A cette date [2], Jean arriva dans le voisinage d'Éphèse, et envoya à Cyrille une lettre très cordiale et que nous possédons encore : la longueur du chemin, disait-il, et la mort de quelques chevaux avaient prolongé le voyage ; cependant les « Orientaux » arriveraient dans cinq ou six jours devant Éphèse [3]. On les attendit seize jours [4] ; alors arrivèrent deux métropolitains, suffragants d'Antioche, Alexandre d'Apamée et Alexandre d'Hiérapolis. Ils déclarèrent à diverses reprises que « Jean leur avait ordonné de dire de ne pas différer plus longtemps à cause de lui l'ouverture du concile ; au cas où il lui faudrait reculer encore son arrivée, on devait faire pour le mieux » [5]. On en conclut que le patriarche Jean voulait éviter d'être présent à la condamnation de son ancien [183]
clerc et ami Nestorius [6]. Cyrille et ses partisans décidèrent,

ris. 1878 ; Amélineau, *Le manuscrit copte de la Bibliothèque nationale contenant les actes du concile d'Éphèse*, dans les *Comptes rendus de l'Acad. des inscr. et belles-lettres*, 1890, IVe série, t. XVIII, p. 212-229 ; W. Bright, *The canons of the first four general councils of Nicæa, Constantinople, Ephesus and Chalcedon*, in-12, Oxford, 1892. (H. L.)

1. Evagrius, *Hist. eccles.*, l. I, c. III.

2. Cette date peut se conclure de ce que dit le concile, qu'on avait attendu seize jours après la Pentecôte l'arrivée de Jean d'Antioche, et Cyrille remarque, de son côté, qu'il fallut attendre encore seize jours après que l'on eût appris l'arrivée de Jean d'Antioche aux environs d'Éphèse. Cf. Mansi, *op. cit.*, t. IV, col. 1230 et 1231 ; Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 1435 et 1506.

3. Mansi, *op. cit.*, t. IV, col. 1121 ; Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 1347.

4. Cyrille dit positivement que l'on attendit encore seize jours après l'arrivée de cette ambassade. Cf. Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 1435 ; Mansi, *op. cit.*, t. IV, col. 1230.

5. Mansi, *op. cit.*, t. IV, col. 1330 sq. ; Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 1506. Ces deux Alexandre signèrent du reste, plus tard, la protestation émise par Nestorius, contre la première séance du concile d'Éphèse. Voyez plus loin, § 135, p. 313.

6. L'importance de cette mesure se conçoit sans peine puisqu'elle influait directement sur la présidence de l'assemblée, la direction à donner aux débats et les résultats dogmatiques du concile. La présidence du concile revenait de droit à Nestorius, titulaire du siège le plus élevé en Orient, mais Nestorius étant accusé ne pouvait présider ses juges. A son défaut, la présidence devait appartenir à celui qui par sa dignité occupait le second rang, l'évêque d'Alexandrie, mais Cyrille était lui-même sous le coup d'une double accusation, l'une théologique,

Digitized by Google

en conséquence, l'ouverture immédiate du concile, et les évêques se réunirent le 28 de payni (= 22 juin) 431, dans la cathédrale d'Éphèse, dédiée à la mère de Dieu et placée sous son vocable [1]. La veille de la réunion, quatre évêques se rendirent chez Nestorius et l'invitèrent à se trouver à la première session pour y rendre compte de ses opinions et de sa doctrine [2]. Il répondit : « J'y réfléchirai. » Le 22 juin une seconde députation envoyée par le concile, revint le trouver ; sa maison était, sur l'ordre de Candidien, gardée par les troupes qui en interdirent avec menaces l'entrée aux évêques. Nestorius fit dire « qu'il paraîtrait lorsque tous les évêques seraient assemblés. » Le concile envoya une troisième

l'autre scandaleuse. C'était, s'il l'eût désiré, une occasion de récuser la présidence, mais considérant que l'accusation dont il était l'objet n'avait pas été formulée selon les règles ecclésiastiques, Cyrille profita du vice de forme pour jeter de côté l'accusation et l'incapacité qu'elle entraînait. En conséquence il revendiqua ce que lui conférait son droit primatial. Jean d'Antioche, qui marchait immédiatement après lui, eût pu briguer la place. Pour étayer son droit, il apportait non une accusation informe comme celle qui avait été déposée contre Cyrille, mais une accusation régulièrement formulée au nom des évêques « orientaux », accusation devant laquelle Cyrille eût été très probablement débouté de sa prétention. L'absence de Jean d'Antioche simplifiait la situation. On le savait proche et Cyrille ne crut pas cependant qu'on pût tarder plus longtemps. « Nous avons assez contrevenu, disait-il, aux ordres de l'empereur qui a fixé au 7 du mois de juin l'ouverture de la session. Beaucoup d'entre nous sont malades et découragés, plusieurs déjà sont morts, tous demandent à partir et quelques-uns sont déjà partis. Que ceux qui se sont montrés exacts et soucieux de leurs devoirs n'aient pas à souffrir plus longtemps de l'indolence d'autrui. » (H. L.)

1. La lettre de Cyrille dans Mansi, *op. cit.*, t. IV, col. 1230, 1242.

2. La journée du dimanche 21 juin fut employée en démarches et conciliabules. Le comte Candidien passa la journée à visiter les membres de la majorité et à leur remontrer qu'ils s'écartaient par cette ouverture précipitée des intentions et des instructions de l'empereur. Le nombre des évêques présents n'était pas suffisant ; si on s'obstinait dans cette voie, il serait amené à frapper de nullité tout ce qui serait fait sans la participation des « Orientaux ». Cyrille et Juvénal, signataires de la lettre d'appel, furent nommément avertis, mais ils ne donnèrent pas de réponse. Dans cette même journée du dimanche, les évêques du tiers-parti, renforcés de quelques nestoriens, rédigèrent une protestation contre ce qui se préparait pour le lendemain. Ils réclamaient : 1° qu'on attendît l'arrivée des « Orientaux » ; 2° l'épuration de l'assemblée par la vérification de l'honorabilité de chacun de ses membres. Dans le cas où il ne serait pas fait droit à ces *desiderata*, les signataires — au nombre de soixante-huit dont quarante-huit métropolitains — déclaraient leur volonté de poursuivre les contrevenants aux règles de l'Église suivant la rigueur des lois canoniques. Cette protestation fut signifiée le jour même à Cyrille, qui n'y fit aucune réponse. (H. L.)

Digitized by Google

députation de quelques évêques ; ils n'obtinrent pas de réponse, et furent traités avec rudesse par les soldats de garde [1].

Soixante-huit évêques d'Asie, parmi lesquels Théodoret de Cyr et les deux métropolitains d'Apamée et d'Hiérapolis, avaient écrit à Cyrille et à Juvénal pour leur demander de retarder l'ouverture du concile jusqu'après l'arrivée des évêques orientaux [2]. Candidien vint dans la salle des séances, faire lire les décrets impériaux et protester contre l'ouverture du concile [3]. Sa proposition de la retarder de quatre jours fut repoussée et la première session solennelle s'ouvrit sous la présidence de Cyrille, qui, ainsi que le disent expres- [184]
sément les actes, tenait la place du pape. Cent soixante évêques assis-

1. *Acta synodi Ephesinæ*, actio I, dans Hardouin, *Coll. concil.*, t. I, col. 1358 sq. ; Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. IV, col. 1131 sq.

2. Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 1350 ; Mansi, *op. cit.*, t. V, col. 765.

3. Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 1351 ; Mansi, *op. cit.*, t. V, col. 770. Au moment où le protonotaire proclamait l'objet de la réunion, le comte Candidien pénétra dans l'église avec une troupe de soldats ; derrière lui marchait une députation des soixante-huit signataires de la protestation et quelques évêques attachés à la fortune de Nestorius. Candidien s'avança et dit à voix haute : « Les ordres de notre très religieux empereur interdisent la réunion d'assemblées particulières, cette source de discordes et de schismes, et exigent la présence du plus grand nombre possible d'évêques pour constituer le concile. Or, beaucoup manquent encore et sont attendus incessamment ; vous ne formez donc pas le concile, vous n'êtes qu'une assemblée particulière, je vous invite à vous séparer sur-le-champ. » On réclama la lecture de la lettre impériale, Candidien refusa de le faire devant une réunion sans mandat, remettant cette lecture après l'arrivée de l'évêque d'Antioche rendu à trois jours de marche. Un tumulte effroyable s'éleva. Tous parlaient à la fois. « Comment voulez-vous que nous obéissions aux volontés de l'empereur, si nous ignorons ce qu'il ordonne ? » Candidien abasourdi finit par déployer un rouleau dont il lut le contenu à haute voix. C'étaient ses propres instructions déterminant sa conduite et ses devoirs comme haut-commissaire près de la future assemblée. La lecture fut écoutée avec recueillement et suivie des ordinaires acclamations et souhaits de longue vie pour le prince. Candidien crut que l'assemblée se soumettait et renouvela l'invitation de se dissoudre. A l'instant ce fut un tumulte plus grand qu'auparavant. Ce qu'on voulait, on l'avait obtenu. En effet, il était impossible désormais d'arguer de l'omission de la lecture des instructions impériales pour soutenir la nullité des actes du concile. Candidien était joué. Un évêque profita d'un instant d'accalmie pour lui crier : « Maintenant que nous connaissons la lettre sacrée, nous allons nous conformer au désir de notre très clément et très religieux empereur en portant d'abord nos délibérations sur les questions de foi ; en conséquence, nous invitons l'illustrissime comte à quitter l'assemblée. » Candidien tenta de reprendre la parole, mais il fut, raconte-t-il, injurié, bousculé, expulsé. Les évêques qui l'avaient accompagné se retirèrent avec lui, les nestoriens durent prendre le même chemin. (H. L.)

Digitized by Google

taient à la séance [1], et lorsque (au cours de la première session) on en vint à signer le document de déposition, le nombre des évêques monta jusqu'à cent quatre-vingt-dix-huit [2]; parmi les soixante-huit évêques d'Asie, vingt environ s'étaient ralliés aux Pères du concile, ainsi qu'il résulte de la comparaison de leurs noms avec les signatures qui se lisent au bas des actes synodaux [3]. Le concile, sur la proposition de Pierre, prêtre d'Alexandrie, entendit la lecture de la lettre impériale de convocation. Ce Pierre d'Alexandrie exerçait les fonctions de premier notaire et dirigeait l'ordre extérieur des affaires [4]. Memnon, évêque d'Éphèse, fit remarquer le retard de seize jours apporté à l'ouverture du concile, et Cyrille proposa d'entamer les opérations par les questions dogmatiques, suivant l'ordre de l'empereur. On rendit compte de l'invitation faite la veille à Nestorius, et on envoya une seconde et une troisième députations. Les évêques qui en firent partie rapportèrent au concile le refus auquel ils s'étaient heurtés [5]. Nestorius refusant de comparaître, on passa, conformément à la proposition de Juvénal, à l'examen de la question dogmatique, et on lut le symbole de Nicée [6]. On lut ensuite la seconde lettre de Cyrille à Nestorius, dans laquelle il expose la doctrine de l'union hypostatique de la divinité et de l'humanité dans le Christ [7]. Cyrille ayant interrogé l'assem-

1. Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 1354 ; Mansi. *op. cit.*, t. IV, col. 1123 sq. Pour parler d'une manière plus exacte, il y avait 159 évêques et un diacre, Bessula de Carthage, qui représentait son évêque.

2. Mansi, *op. cit.*, t. IV, col. 1211 sq. ; Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 1423.

3. Mansi, *op. cit.*, t. IV, col. 1211 sq. ; Cf. avec le t. V, col. 766, et Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 1423. Cf. col. 1350.

4. Cf. Mansi, *op. cit.*, t. IV, col. 1127 sq.; Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 1355 sq.

5. Les actes ne font pas mention de ce qui se passa dans le synode pendant le temps que ces évêques allèrent chez Nestorius et rapportèrent la réponse au synode.

6. Mansi, *op. cit.*, t. IV, col. 1123 sq.; Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 1354 sq.

7. La préoccupation dominante de Cyrille se tourne à prouver l'unité de la personne du Sauveur dans le passage des attributs des deux natures à une seule personne, ce qui a reçu parmi les théologiens le nom de *communicatio idiomatum*, c'est-à-dire la communication de ce qui est tellement particulier à une nature qu'il suffit à la caractériser. Le Christ a réuni en sa personne ce qui est propre à la nature divine et à la nature humaine à tel point que *quidquid de Christo verum est, in quantum secundum unam naturam denominatur, hoc etiam verum est de eo, in quantum secundum alteram naturam nominatur*, en sorte qu'on peut dire : Dieu est mort, ou bien il faut adorer l'homme. Les Pères grecs désignaient cette communication par le mot ἀντίδοσιν, mot qui im-

Digitized by Google

blée pour savoir si cette lettre s'harmonisait avec le symbole de Nicée, tous les évêques présents répondirent par l'affirmative, et, parmi eux, cent vingt-six motivèrent leur vote dans de petits discours que nous possédons encore et qui sont pleins d'éloges pour [185] Cyrille [1]. On lut alors la réponse de Nestorius à Cyrille et après que trente-quatre évêques eurent déclaré dans des votes motivés que la lettre de Nestorius n'était pas d'accord avec le symbole de

plique l'idée de permutation, et en effet une nature transfère à une autre nature ce qui lui est absolument particulier, c'est pourquoi cette permutation est si complète que saint Cyrille lui applique le terme οἰκειοῦσθαι ou bien ἰδιοποιεῖσθαι qui veut dire « s'approprier ». Toutefois, ce ne fut pas du premier coup que l'idée se fit pleinement exacte de cette communication. Les uns errèrent sur ce point par excès, d'autres par défaut. Par excès, Eutychès, qui pensait que les propriétés d'une nature se transportaient réellement et formellement dans l'autre nature, par exemple, la nature humaine du Christ jouissant des propriétés de la nature divine devait posséder comme cette dernière l'ubiquité, etc. Par défaut, Nestorius, qui ne voyait dans la communication des idiomes que l'attribution purement morale à une nature des propriétés de l'autre nature. C'est à cela que répondait cette phrase du symbole composé à Ephèse : *Una persona composita Christus totus est Deus et totus est homo, totus est Deus etiam cum humanitate, sed non secundum humanitatem Deus, et totus est homo, sed non secundum divinitatem homo.* Hardouin, *Collectio conciliorum*, t. I, col. 1640, Cyrille faisait remarquer que l'Écriture disait que le *Logos* s'est fait chair (Joa., I, 14) parce qu'il était devenu en quelque sorte ce qu'il avait pris comme sa propriété. Le Sauveur se nomme lui-même un pain descendu du ciel (Joa., VI, 32, 33) quoiqu'il parle proprement du *Logos* lequel, à exactement parler, est descendu du ciel. Il y a ainsi une qualité de la nature humaine attribuée à la nature divine, ce qui est supportable quand on a en vue et qu'on suppose la personne de l'Homme-Dieu comme support de l'une et de l'autre. A cause de la communication des idiomes, Cyrille établit le droit de la personne du Sauveur, sous le rapport de la divinité comme de l'humanité, à l'adoration en tant que personne unique. Nestorius est d'une opinion entièrement contraire et il n'accorde à l'homme Jésus qu'une adoration rendue en sa qualité de défenseur et de prédicateur de la gloire de Dieu. Dans son apologie du IVe anathématisme, Cyrille répond à Théodoret qu'on peut sans aucun doute distinguer les deux natures, mais qu'on ne peut les dissocier ni rapporter les attributs à deux personnes séparées. A mesure que le Christ avançait en âge, il croissait en sagesse et en grâce devant Dieu, ce que Cyrille explique du *Logos* fait homme qui laissait de plus en plus transpirer sa divinité. Le *Logos* divin proportionnait à la croissance du corps et à l'âge de Jésus la manifestation de sa supériorité divine qui lui était inhérente dès le commencement.

La « communication des idiomes » démontrait la rectitude du titre honorifique de *Theotocos* donné à la vierge Marie. (H. L.)

1. Dans Mansi, *op. cit.*, t. IV, col. 1139-1170 ; Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 1363-1387.

Digitized by Google

Nicée, tous les évêques déclarèrent : « Quiconque n'anathématise pas Nestorius, sera lui-même anathème : car il est anathématisé par la vraie foi et par le saint concile. Quiconque est en communion avec Nestorius doit être anathème. Nous tous, nous anathématisons la lettre et la doctrine de Nestorius. Nous tous, nous anathématisons l'hérétique Nestorius et ses partisans, ainsi que sa foi impie et sa doctrine également impie. Nous tous, nous anathématisons l'impie (ἀσεβῆ) Nestorius, » et le reste [1].

On donna lecture de deux autres documents : la lettre de Célestin et du concile romain et la lettre de saint Cyrille et du concile d'Alexandrie à Nestorius [2]. Les quatre prêtres qui avaient été chargés, de la part de Cyrille, d'apporter à Nestorius ces documents furent admis à rendre compte du résultat de leur mission ; ils déclarèrent que Nestorius ne leur avait fait aucune réponse. Pour s'assurer que Nestorius persistait dans ses erreurs, on interrogea, sous la foi du serment, deux évêques, Théodore d'Ancyre et Acace de Mélytène, amis intimes de Nestorius, qui l'avaient vu et fréquenté durant les trois derniers jours et avaient cherché à le convertir. Ils déclarèrent que tous leurs efforts dans ce but avaient
[186] été inutiles [3].

1. Mansi, *op. cit.*, t. IV, col. 1170-1478 ; Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 1387-1395.

2. C'est la lettre synodale à laquelle sont rattachés les douze anathématismes. Il est donc bien probable qu'on les lut en même temps, mais il n'est dit nulle part d'une manière expresse qu'ils aient été approuvés par le synode d'Éphèse. Les actes du synode ne renferment absolument rien au sujet de ces anathématismes de Cyrille et de la lettre synodale avec laquelle ils avaient été envoyés. Tillemont a présumé que le synode avait certainement discuté en détail sur ce point, mais que, pour cet endroit, comme plusieurs autres, il y avait dans les actes une lacune. Tillemont, *Mém. hist. ecclés.*, t. XIV, p. 405.

3. Mansi, *op. cit.*, t. IV, col. 1182 ; Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 1398. Voici la déposition d'Acace : « Je le sais, toute affection privée doit céder quand il s'agit de la foi et de la piété envers Dieu. J'ai aimé le seigneur Nestorius plus que personne au monde, et j'eusse été heureux de le sauver : mais puisque la nécessité m'oblige à dire ce que je sais de lui, je le dirai en toute vérité, car la damnation de mon âme en dépend. Lors de mon arrivée dans cette ville d'Éphèse, j'ai vu Nestorius et, ne le trouvant pas dans la droite voie, je me suis donné pour tâche de l'y ramener. Je crus y réussir et je fus heureux ; lui-même par ses paroles me donnait lieu d'y croire. Rempli d'espérance, j'étais venu après douze jours d'intervalle, reprendre notre conversation ; mais je le trouvai retourné. Il cherchait par des questions insidieuses ou absurdes tantôt à me faire nier l'Incarnation de la divinité dans la personne du Sauveur, tantôt — ce qui n'était pas moins impie — à prétendre que la divinité du Père et du

Digitized by Google

Afin de traiter à fond la question dogmatique et de l'éclaircir par la tradition, on lut, sur la proposition de Flavien, évêque de Philippi, une série de passages tirés des Pères de l'Église, dans lesquels l'antique foi de l'union de la divinité et de l'humanité dans le Christ était nettement exprimée [1]. C'étaient des extraits des

Saint-Esprit s'était faite chair en même temps que le Verbe divin. Je repoussais ces perverses témérités quand un certain évêque de sa compagnie assura qu'il fallait distinguer le Fils de Dieu selon l'hypostase de la Trinité du Fils de Dieu qui avait subi la mort sur la croix. Hors d'état de supporter de tels blasphèmes, je pris congé d'eux et je partis. » Voici la déposition de Théodote : « C'est le cœur plein d'amertume que je viens témoigner contre un ami ; mais puisque le service de Dieu l'exige, je surmonterai ma douleur pour exposer la vérité dans les choses sur lesquelles on m'interroge, quoique au fond je pense que mon témoignage n'est pas nécessaire. » Alors il raconta les étranges propos de Nestorius en un Dieu qu'on allaite et qui doit fuir en Égypte. « Je n'ai pas été le seul malheureusement à ouïr de tels blasphèmes sortis de la bouche de l'accusé, d'autres évêques en peuvent faire foi comme moi. » (H. L.)

1. L'influence de saint Cyrille sur la direction de la controverse théologique se révélerait presque à elle seule par l'usage qu'on fait au v[e] siècle de l'érudition patristique. Deux concepts d'une extrême délicatesse, touchant la « nature » et la « personne », se trouvent alors en présence. On peut dire que le point de départ de la plupart des discussions nous reporte à la théologie des Pères cappadociens dont il est aisé de mettre en relief le caractère incomplet et inachevé. Saint Basile oppose la personne ou l'hypostase à la nature comme il opposerait le propre au commun, le particulier au général. C'est d'ailleurs ainsi qu'il s'exprime : « Entre la nature, οὐσία, et l'hypostase, il existe la même différence qu'entre le commun et l'individuel, entre l'être vivant et cet homme en particulier. » *Epist.*, CCXXXVI, 6. « L'hypostase n'est donc pas ce qu'est l'essence, une notion indéterminée qui n'a aucun siège fixe à cause de la généralité de la chose qu'elle exprime, mais bien ce qui restreint et circonscrit par des caractères visibles, dans un certain être, le commun et l'indéfini. » *Epist.*, XXXVIII, 3, *P. G.*, t. XXXII, col. 328. D'après cela, on voit que saint Basile confond l'hypostase ou la personne avec l'individu. L'hypostase se compose, d'après lui, de deux éléments : l'οὐσία, c'est-à-dire la nature d'où viennent ses propriétés générales ; et les caractères individuants qui la font être telle hypostase déterminée. Cette notion est manifestement insuffisante, elle confond les deux notions de personne et d'individu, elle transforme les caractères individuants au point d'en faire le constitutif de la personnalité. Saint Grégoire de Nazianze décrit les caractéristiques de la personne que, par ce moyen et en un certain sens, il spécialise et définit. Il insiste sur les idées de totalité, d'indépendance, d'intelligence, il introduit même l'indépendance, la spontanéité et la liberté parmi les éléments du concept de personne. Dieu, d'après lui — et la formule est grosse de développements qui viendront à leur heure — Dieu est μία φύσις ἐν τρισὶν ἰδιότησι, mais νοεραῖς, τελείαις καθ'ἑαυτὰς ὑφεστώσαις, ἀριθμῷ διαιρεταῖς, καὶ οὐ διαιρεταῖς θεότητι. *Orat.*, XXXIII, 16, *P. G.*, t. XXXVI, col. 236. L'idée de liberté, αὐτοκίνησις, que Grégoire insère dans le

œuvres de Pierre d'Alexandrie († en 311), d'Athanase, du pape

concept de personne comme condition *sine qua non*, Apollinaire de Laodicée s'efforce de l'éliminer de la nature humaine du Christ de peur qu'elle ne ruinât l'unité personnelle du Rédempteur. Apollinaire a vu très clairement l'importance essentielle de l'idée de totalité et d'indépendance de la nature dans la notion de personne. La personne n'est que la nature intelligente, distincte, complète, indépendante à l'égard de tout ce qui n'est pas elle-même. Apollinaire considère que, si on admet en Jésus deux natures complètes, elles sont, parce que complètes, irréductibles à un seul être et entraînent l'existence de deux personnes physiques. Dans le Christ, la coexistence de deux principes libres, le Verbe et l'humanité, amènera nécessairement la destruction de l'unité morale et la divergence des opérations produites en vertu de ces libertés. Apollinaire n'évite ce péril qu'à la condition de retrancher quelque chose à la nature humaine du Christ, afin de la priver de sa personnalité et de rendre possible l'unité personnelle physique du Christ. Apollinaire mutile l'âme en lui retirant la liberté afin de rendre la nature humaine passive et incapable de résistance ou même de simple opposition au Verbe. La suppression de l'âme humaine dans le système d'Apollinaire n'est guère qu'un transfert de son rôle et de ses fonctions au Verbe lui-même. Cette explication, nous l'avons dit plus haut, souleva l'opposition et la condamnation de l'Église, mais on ne peut, intellectuellement parlant, lui refuser son mérite qui est d'avoir pour la première fois posé nettement le problème christologique, c'est-à-dire le problème de l'existence et des rapports des deux éléments dans le Sauveur. N'y a-t-il qu'*une* personne et cette *unité* est-elle compatible avec la *dualité* de natures complètes et parfaites dans leur essence et leurs propriétés ? Ces deux mots de *nature* et de *personne* allaient faire la matière des discussions de deux conciles, Éphèse et Chalcédoine, et des controverses qui préparèrent, qui suivirent ces conciles et qui entravèrent et compromirent en partie leurs résultats. L'Église affirma que Jésus-Christ possédait une seule personne et deux natures, mais suivant une remarque : « Comment cela se faisait-il ? Comment cela était-il possible ? Quel rapport fallait-il donc établir entre les notions de nature et de personne ? Qu'est-ce qui caractérisait l'une et l'autre ? L'Église ne le dit pas, et n'avait pas à le dire : elle est chargée de définir, de constater, non d'expliquer et de justifier rationnellement. Ce dernier rôle est celui des théologiens. » J. Tixeront, *Des concepts de « nature » et de « personne » dans les Pères et les écrivains ecclésiastiques des* V[e] *et* VI[e] *siècles*, dans la *Revue d'hist. et de littér. religieuses*, 1903, t. VIII, p. 584. La principale et durable acquisition théologique tirée de l'apollinarisme fut la notion d'une humanité complète et parfaite en Jésus. L'école d'Antioche qui a poursuivi sans merci l'hérésie naissante et Théodore de Mopsueste, le représentant qualifié de cette école, décident en conséquence que cette nature est aussi une personne entre laquelle et la divinité il ne saurait exister d'union réelle et physique : δύο τέλεια ἓν γενέσθαι οὐ δύναται. Théodore admet que lorsque nous distinguons les natures (en Jésus-Christ), nous disons que la nature du Dieu Verbe est complète et complète aussi la personne, car on ne saurait avancer que l'hypostase est impersonnelle : de même nous disons qu'en lui la nature de l'homme est complète et complète

Digitized by Google

Jules Ier († en 352), du pape Félix Ier († en 274), de Théophile d'A-

aussi la personne. Cependant quand nous considérons l'union nous disons qu'il n'y a qu'une personne. » *De incarnatione*, l. VIII, *P. G.*, t. LXVI, col. 981. Ces derniers mots sont du maître de Nestorius, chez lequel nous avons d'ailleurs relevé des phrases non moins inattendues. Pour les bien entendre, il faut se rappeler qu'il n'est pas question d'unité physique, mais d'une simple unité morale. Théodore et Nestorius ont le goût de ces habiletés de langage qui respectent l'expression et altèrent les idées et le sens. Ils affirment qu'il n'y a en Jésus-Christ qu'un seul Fils, un seul Seigneur, une seule personne, autant de mots à double sens qui forment un des premiers et non des moins curieux chapitres de la doctrine des restrictions mentales. Derrière ce paravent orthodoxe on retrouve intactes les idées favorites, à savoir l'indépendance physique du Fils de Dieu et du Fils de Marie. Toute nature complète est une personne, voilà le principe : οὐδὲ γὰρ ἀπρόσωπον ἔστιν ὑπόστασιν εἰπεῖν. Par un curieux revirement, le souci de combattre l'apollinarisme a jeté dans une autre erreur. Si à l'humanité tronquée d'Apollinaire on substitue l'humanité complète, il en faudra faire une personne distincte, une hypostase. Et pour le dire en passant, la réfutation de la deuxième erreur va jeter dans un nouvel excès, par suite d'une perpétuelle confusion entre les notions de nature et de personne. L'erreur de Nestorius et celle d'Eutychès sont issues d'une même source : *nam sicut Nestorius arbitratur non posse esse naturam duplicem quin persona fieret duplex, atque ideo, cum in Christo naturam duplicem confiteretur, duplicem credidit esse personam, ita Eutyches non putavit naturam duplicem esse sine duplicatione personæ; et cum non confiteretur duplicem esse personam, arbitratus est consequens esse ut una videretur esse natura.* Boèce, *Liber de persona et duabus naturis*, 5, *P. L.*, t. LXIV, col. 1347. Ainsi donc, tandis qu'Apollinaire s'oppose à ce que deux êtres parfaits s'unissent en un troisième, Théodore complique un peu plus la question en réclamant que toute nature complète soit nécessairement une personne. C'est tout ensemble à Apollinaire et à Théodore — ou à son prête-nom, Nestorius — que Cyrille d'Alexandrie va avoir à répondre, déterminé qu'il est à soutenir l'unité personnelle et physique de Jésus-Christ et l'intégrité de sa nature humaine. Cyrille soutiendra dans ses écrits l'unité physique de la personne et de l'être du Christ dans lequel il distinguera deux éléments qui conservent sans confusion, sans mélange et sans transformation, leurs propriétés et leurs manières d'être, *Epist.*, XLIV, *P. G.*, t. LXXVII, col. 232. S'agit-il d'étreindre sa propre pensée, de la condenser en formules, Cyrille aura le tort de se contenter parfois de termes insuffisants légués par la tradition théologique et que, pour cette raison et sous cette garantie, il accepte avec trop de confiance. Il lui en coûtera d'avoir été trop confiant et d'avoir manqué de critique. Il adoptera avec une inconcevable imprévoyance une formule monophysite : μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη, qui manquera de lui coûter sa réputation d'orthodoxie. Trop confiant à l'égard de ce qui se recommande du passé, Cyrille se montrera défiant quand même à l'égard de ce qui est trop récent. Il rencontre chez Nestorius la doctrine de deux natures et une personne morale ; il suffit, l'expression même sera condamnée parce que le sens est erroné. Cyrille ne s'expliquera pas comment une nature, en restant telle, pourrait exister sans être une hypostase; cependant il repousse l'idée de

Digitized by Google

Alexandrie († en 412), de saint Cyprien, de saint Ambroise, de saint Grégoire de Nazianze, de saint Basile le Grand, de saint Grégoire de Nysse, d'Atticus de Constantinople († en 426) et d'Amphiloque d'Iconium († en 394). Tous ces Pères ignoraient la séparation introduite par Nestorius entre la divinité et l'humanité [1] ; tous enseignaient

deux personnes et de deux hypostases en Jésus-Christ et s'arrête malencontreusement à la formule pseudo-athanasienne et monophysite qu'il défendra jusqu'au bout. Il n'y a en Jésus-Christ qu'une nature, φύσις, la nature du Dieu Verbe, mais cette nature est humanisée, σεσαρκωμένη : elle a en soi l'humanité qu'elle reçoit comme la substance reçoit en soi l'accident, l'hypostase les diverses parties de la personne, le principal, l'accessoire. Ce n'est qu'au siècle suivant, quand on voulut à tout prix démontrer l'orthodoxie de Cyrille, qu'on s'avisa que le patriarche avait employé φύσις pour ὑπόστασις. Justinien, dans son Ὁμολογία πίστεως (Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. IX, col. 545) et après lui le Ve concile œcuménique (Mansi, *op. cit.*, t. IX, col. 381) interprètent la formule tant critiquée : τῷ τῆς φύσεως ὀνόματι ἀντὶ ὑποστάσεως ἐχρήσατο. Il n'en est pas moins vrai que l'explication est sujette à discussion, puisque Cyrille a quelque part nettement distingué φύσις d'ὑπόστασις (*Adversus Nestorii blasphemias*, V, 6 ; cf. *Quod Maria sit deipara*, 12) ; mais ailleurs il emploie les deux termes comme équivalents. *Apologetic. contr. Theodor.*, *Anathem.*, II, *P. G.*, t. LXXVI, col. 401 ; cf. *Epist.*, XLV, *P. G.*, t. LXXVII, col. 232 ; *Epist.*, XLVI, 2, 4, *P. G.*, t. LXXVI, col. 241, 245. Il va même une fois jusqu'à remplacer dans la formule incriminée φύσις par ὑπόστασις : ὑποστάσει μίᾳ, τῇ τοῦ λόγου σεσαρκωμένῃ. *Epist.*, XVII, *P. G.*, t. LXXVII, col. 116. Nous l'avons dit ailleurs, Cyrille ne brouille pas les deux termes au hasard ; jamais il n'emploierait ὑπόστασις pour désigner la nature abstraite, l'espèce idéale, mais il croit que toute φύσις complète, existante comme φύσις, existe aussi comme ὑπόστασις. *Epist.*, XLVI, 4, *P. G.*, t. LXXVI, col. 244, 245. Or la nature humaine en Jésus-Christ n'est pas une hypostase ; elle n'existe pas en soi et à part ; elle n'est donc pas une vraie φύσις. Mais ce qu'elle est, Cyrille ne trouve pas d'expression satisfaisante pour l'exprimer : « une sorte d'accident soutenu par la divinité, dit M. Tixeront, *op. cit.*, p. 587, subsistant par elle, une vraie humanité en tous cas, qui en a toutes les propriétés et toutes les faiblesses, une humanité que l'on pourrait, en l'entendant bien, appeler à la rigueur *nature* humaine, si les hérétiques n'abusaient de ce terme pour faire croire que les deux natures divine et humaine sont en Jésus-Christ divisées et séparées. *Epist.*, XLVI, 4, *P. G.*, t. LXXVII, col. 244, 245. Nous aurons occasion de reprendre la destinée de ce concept en étudiant le monophysisme. (H. L.)

1. Nestorius, si mince que soit sa portée théologique, a déchaîné une hérésie dont les effets subsistent encore dans une secte nombreuse. Sa doctrine constituait véritablement (après Théodore de Mopsueste) une innovation. « De tout temps, écrit Mgr Duchesne, dès les plus lointaines origines de la théologie chrétienne, il y a eu deux manières de concevoir la divinité de Jésus-Christ. Les uns le considéraient comme un homme devenu Dieu, les autres comme un Dieu devenu homme. Je dois dire tout de suite que la seconde conception est la seule orthodoxe et que, si l'autre a été cultivée en divers temps, ç'a toujours été par

Digitized by Google

que le *Logos* était véritablement devenu homme. Ainsi Pierre d'Alexandrie disait : « Le Dieu *Logos* est né et a pris chair dans un corps virginal. » Athanase se servait sans hésitation et très

des hérétiques et des imprudents. Elle introduisait dans l'Incarnation une sorte de progrès dont les étapes étaient marquées par la naissance miraculeuse du Christ, par son baptême, sa résurrection, son ascension. Jésus-Christ était devenu Dieu par avancement. Cette idée a reçu diverses expressions, depuis Cérinthe jusqu'à Ibas d'Édesse, en passant par Hermas, Paul de Samosate, Diodore de Tarse et Théodore de Mopsueste. A travers les diverses atténuations que lui imposèrent les circonstances, elle demeure la même ; son dernier nom, son nom définitif, c'est le nestorianisme. L'autre explication, l'explication orthodoxe, celle qui traduit et développe le *Verbum caro factum est*, devait, pour satisfaire le vrai sens chrétien, se mettre en garde contre certaines conséquences excessives. Ceux qui l'avaient défendue avaient toujours eu quelque peine à sauver la réalité physique de l'homme dans la personne sacrée du Sauveur. Dieu devenant homme embrasait en quelque sorte l'humanité qu'il s'associait, la volatilisait, la transformait en un simple fantôme. Le docétisme, c'est-à-dire la théologie du Christ apparent et non réel, fleurissait à Antioche, dès les temps les plus reculés ; il tient une grande place dans les conceptions gnostiques de l'Incarnation. Au IVe siècle, le falsificateur des lettres de saint Ignace en est fort préoccupé. Apollinaire aménagea d'une façon plus compliquée, plus satisfaisante au premier coup d'œil, les principales données de ce problème. D'après lui le Christ possède un corps humain, une âme sensible humaine, mais au lieu d'avoir une âme intellectuelle comme la nôtre, il a en place la nature divine du Verbe incarné. On obtient ainsi une nature composée, où la divinité est étroitement unie à une humanité incomplète. Le composé ne laisse guère à désirer sous le rapport de l'unité ; mais c'est un être hybride. Jésus-Christ n'est pas véritablement homme et, sur ce point, la tradition se trouve lésée. Saint Cyrille d'Alexandrie reprit cette question difficile. Il est sûr qu'il subit l'influence d'Apollinaire et de ses écrits qui lui parvinrent sous d'autres noms que celui de leur auteur, sous les noms les plus respectables. Il n'est pas moins sûr que sa doctrine se forma surtout sous l'influence de la vraie tradition chrétienne et que, si ses formules particulières ont quelque chose d'inquiétant au premier aspect, il n'a pas été difficile de les expliquer de la façon la plus correcte. Toutefois, ce dernier résultat ne devait pas être atteint avant un siècle au moins de réflexion et d'efforts bienveillants. » *Les Églises séparées*, in-12, Paris, 1896, p. 32-35. Quant à Nestorius, il ne sort pas d'un cercle très restreint d'idées, à savoir que les attributs du Sauveur doivent être séparés l'un de l'autre et que l'humain mêlé au divin ou le divin transformé en fini, ou l'humain doit devenir Dieu. Sur un point seulement Nestorius admettait l'échange des attributs ou leur attribution à l'unité de la personne du Sauveur, c'était pour les noms qui pouvaient être attribués indistinctement au *Logos* ou à l'homme en raison de son union particulière avec Dieu, comme, par exemple, le nom de Fils de Dieu, sans ajouter « par nature » et le nom de « Seigneur ».

« Cyrille, dit Mgr Duchesne, *Églises séparées*, p. 35, est la grande autorité des monophysites ; c'est aussi la grande autorité des orthodoxes ; ce qui prouve


Digitized by Google

fréquemment de l'expression de θεοτόκος attaquée par Nestorius ; il écrivit : « Comme la chair est née de Marie, mère de Dieu, nous disons que (le *Logos*) est né de Marie. » Dans un autre passage,

qu'il est et qu'il a toujours été possible de s'entendre. » Cette boutade, inacceptable sous sa forme axiomatique, est susceptible, dans le cas particulier, d'une démonstration minutieuse. Cyrille et ses adversaires admettaient toutes les idées fondamentales de christologie traditionnelle et orthodoxe, mais cet accord n'excluait pas de graves divergences. Les Orientaux insistaient sur la parfaite intégrité et la distinction des deux natures en Notre-Seigneur, tandis que Cyrille, s'inspirant d'Athanase et d'écrits apollinaristes mis sous le nom de ce docteur, faisait valoir par-dessus tout le reste l'intimité et l'indissolubilité de l'union entre la divinité et l'humanité afin de maintenir l'*union substantielle* du Verbe incarné. En des temps plus pacifiques, il n'y avait là rien d'irréductible, mais alors l'épiscopat était perpétuellement aux aguets pour découvrir et propager ou bien pour confondre et abolir quelque hérésie naissante. Il ne fallait donc pas compter sur des interprétations bénignes et une indulgence bien étendue. Les occasions de malentendus que soulevaient presque tous les mots de la langue théologique s'expliquent par le fait que le vocabulaire christologique n'était pas encore délimité et les termes qui en faisaient partie, fixés. Les mots πρόσωπον, ὑπόστασις, φύσις n'avaient pas encore le sens précis qu'ils devaient prendre plus tard. Pour exprimer l'*union* entre le Verbe et son humanité on hésite à faire un choix. Jusque-là on avait fait usage, à peu près indifféremment, de ἕνωσις, κρᾶσις, μίξις, συνάφεια, etc., aucun de ces mots n'est à l'abri des objections, aucun ne sera adopté. Dans cette hésitation générale, chacun reste libre de composer son vocabulaire sauf à n'être pas entendu ou à être mal compris par le voisin. La terminologie diffère comme les visées des théologiens. On trouve une très utile comparaison de cette terminologie en usage dans les camps opposés, dans J. Mahé, *Les anathématismes de saint Cyrille d'Alexandrie*, dans la *Revue d'hist. ecclés.*, 1906, t. VII, p. 537-540. Dans les deux camps on emploie à peu près les mêmes mots pour parler du Verbe. La différence devient déjà très sensible, quand il est question de la *nature humaine* de Jésus. Cyrille, tout en reconnaissant bien son intégrité, veut surtout marquer qu'elle ne s'appartient pas à elle-même, qu'elle n'est pas un homme individuel et indépendant. Les divergences s'accusent davantage encore lorsqu'on en vient à parler de l'union des deux natures. Nouvelles difficultés quand il s'agit de traduire le texte : ὁ Λόγος σὰρξ ἐγένετο, et de lui trouver des formules équivalentes. La théologie cyrillienne a fait usage de formules destinées à devenir fameuses. C'est d'abord : μία ὑπόστασις τοῦ θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη et μία φύσις τοῦ θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη. On a proposé de donner ici à φύσις le sens de personne ou d'hypostase ; cependant saint Cyrille ne veut pas admettre, en dehors de Dieu, une nature concrète qui ne soit en même temps hypostase ; il n'y a donc dans le Christ, selon lui, qu'une seule nature, parce qu'il n'y a en lui qu'une seule nature hypostatique. Cependant saint Cyrille ne confond pas φύσις avec ὑπόστασις. Pour lui, φύσις c'est la nature subsistante *materialiter*, mais elle n'est pas considérée *formaliter*, en tant que subsistante. C'est la nature subsistante envisagée plutôt comme nature. D'après cela, saint Cyrille, parlant du *Logos* incarné, ne

Digitized by Google

Athanase adresse de vifs reproches à ceux qui disent (comme le faisait alors Nestorius) « que le Christ qui a souffert et qui a été crucifié n'était ni Dieu ni le *Logos*; » qui distinguent entre le Christ et le *Logos* et qui ne veulent pas reconnaître que le *Logos*, ayant pris un corps dans Marie, est devenu homme. Dans un troisième passage, saint Athanase enseigne que « le *Logos* est en vérité, et dans toute la rigueur du mot (et non pas θέσει, c'est-à-dire par adoption et par une union tout extérieure), devenu homme; sans cela il ne serait pas notre Sauveur. » Le pape Jules dit de même : « Il n'y a pas deux Fils, c'est-à-dire un Fils véritable qui aurait choisi l'homme et un autre Fils qui aurait été cet homme choisi par Dieu, mais il n'y a qu'un Dieu Fils unique dans le ciel et un Dieu Fils unique sur la terre. » Le pape Félix Ier, qui vivait plus d'un siècle et demi avant Nestorius, avait déjà condamné l'erreur de l'évêque de Constantinople : « Nous croyons à un seul Seigneur Jésus-Christ, né de la Vierge Marie ; nous croyons qu'il est le Fils éternel et le *Logos* de Dieu, et non pas un homme élu par Dieu, [187]
différent de lui (c'est-à-dire du *Logos*) : car le Fils de Dieu n'a pas élu un homme de telle sorte que cet homme fût différent de lui, mais lui qui est le Dieu parfait est aussi devenu homme parfait après avoir pris chair d'une Vierge. » Les extraits de saint Cyprien et de saint Ambroise sont non moins décisifs, et saint Grégoire de Nazianze dit avec beaucoup d'éloquence : « Nous ne séparons pas l'homme de la divinité, mais nous croyons que les deux ne sont qu'*un* et le même qui, au commencement, n'étant pas homme mais Dieu et Fils unique de Dieu, avant tous les temps et sans corporéité aucune, à la fin des temps, a pris notre humanité à cause de notre salut ; nous reconnaissons qu'il est *un* et le même, tout à la fois divin et terrestre, visible et invisible, etc., afin que l'homme tombé dans le péché fût créé de nouveau par cet homme qui est également Dieu. » Les sept anathèmes que Grégoire de Nazianze ajoute à ce passage condamnent le nestorianisme : le premier anathématise ceux qui n'appellent pas Marie θεοτόκος ; le quatrième

pouvait parler que d'une seule nature, celle du Verbe, elle seule est en même temps hypostase. Mais aussi nous comprenons pourquoi tout en admettant la formule μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη, il repousse absolument celle-ci : μία φύσις τοῦ σεσαρκωμένου, montrant en cela qu'il ne veut pas admettre l'existence d'une nature qui embrasserait à la fois la divinité et l'humanité ; il n'y a pas dans le Christ une nature nouvelle, une nature divino-humaine, mais la seule nature du Logos, la seule qui soit en même temps hypostase. (H. L.)

Digitized by Google

anathématise celui qui accepte deux Fils, un Fils éternel né du Père, et un second né de Marie. Enfin, le passage extrait de saint Basile est si explicite que l'on pourrait le prendre pour une condamnation portée après coup contre Nestorius : « Le Dieu incommensurable et infini, dit saint Basile, quoique ne pouvant pas souffrir (par lui-même), a lutté avec la mort par la chair qu'il a prise, pour que ses souffrances nous rendissent nous-mêmes exempts de souffrances. » Grégoire de Nysse, Atticus de Constantinople, Amphiloque d'Iconium et Théophile d'Alexandrie, disent aussi que « Dieu est né et qu'il est mort [1]. »

1. Tous ces passages se trouvent dans Mansi, *op. cit.*, t. IV, col. 1183-1195, et dans Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 1399-1410. Dans cette première session, les Pères d'Éphèse ratifièrent à l'unanimité l'exposé suivant de la doctrine orthodoxe : « Nous ne disons pas que la nature du *Logos* est devenue chair par un changement, dès qu'elle a été transformée en tout l'homme tel qu'il est constitué par le corps et l'âme ; mais nous soutenons que le *Logos* s'est incorporé hypostatiquement (καθ'ὑπόστασιν) à lui-même la chair animée par une âme raisonnable, est devenu homme d'une façon inexprimable et incompréhensible et a pris le nom de Fils de Dieu et cela non seulement par sa volonté, par son bon plaisir, mais par la prise d'une personne. Et quoique les natures soient différentes, elles sont réunies dans l'unité, un seul Christ et un seul fils résultant des deux ; non que la dualité des natures ait été supprimée à cause de l'union, mais parce que de la divinité et de l'humanité est formée par un seul Seigneur et Fils, Jésus-Christ, par leur union mystérieuse et inexprimable. De cette façon celui qui, avant tous les temps, a existé et a été engendré par le Père, a été appelé un fils de la Vierge par la chair, non comme si sa nature divine avait pris dans la Vierge un commencement d'existence ou comme si après sa première production par le Père, il avait besoin d'être engendré encore — car il est insensé et inconvenant de soutenir que celui qui existe avant tous les temps et qui est consubstantiel au Père a besoin de naître pour arriver à l'existence — mais parce qu'à cause de nous et de nos péchés, il s'est uni hypostatiquement la nature humaine, il a été enfanté par la Vierge et il est pour cela appelé son fils selon la chair. Car ce n'est pas un homme ordinaire qui est né de la Vierge et sur lequel le *Logos* de Dieu serait venu se poser, mais uni à la chair dans le sein maternel il est appelé Fils selon la chair et il revendique la naissance charnelle comme la sienne propre. C'est de cette façon que nous disons du *Logos* qu'il a souffert et est ressuscité, non en ce sens que le *Logos* eût reçu des meurtrissures, des coups et d'autres blessures dans sa propre nature divine ; car de même que l'être divin est incorporel, de même il est impassible ; mais parce que le corps qu'il a pris a souffert, ainsi on dit qu'il a souffert pour nous. Le *Logos* existe sans douleur dans une chair passible. Nous pensons la même chose au sujet de sa mort, parce que le *Logos* divin, immortel et impérissable de sa nature, est la vie et le créateur des vivants. Mais parce que son corps, par la grâce de Dieu, ainsi qu'en témoigne saint Paul (*Hébr.*, II, 9), a goûté la mort par amour pour nous, il arrive qu'on dit de lui-même, il a souffert la mort à cause

Digitized by Google

En contradiction avec ces témoignages, on lut vingt passages plus ou moins longs extraits des écrits de Nestorius, dans lesquels se trouvaient exprimées d'une manière fragmentaire, mais concrète, les erreurs que nous connaissons [1].

Le dernier document lu dans cette première session était une lettre de Capréolus de Carthage, s'excusant de n'avoir pu ni venir lui-même au concile ni y envoyer ses suffragants, empêchés par [188]

de nous. Cela n'arriverait pas parce que ce qui appartient à son essence propre a pris la mort en soi (ce serait une folie de le dire ou de le penser) mais parce que son corps, comme il a été dit, a voulu goûter la mort... Ainsi nous reconnaissons un Christ et un Seigneur, non parce que nous adorons l'homme à côté du *Logos* afin de rappeler par cet « auprès du Logos » la pensée de la séparation, mais nous adorons un seul et même être, parce que son corps avec lequel il siège à côté de son Père n'est pas étranger au *Logos* ; non que deux Fils soient assis à la droite du Père —il n'en siège qu'un à son côté uni à la chair. Si nous voulions rejeter cette union hypostatique incompréhensible, nous en viendrions à reconnaître deux Fils... Nous n'avons donc pas le droit de séparer un Seigneur Jésus en deux Fils et c'est méconnaître absolument l'orthodoxie que d'introduire, comme l'ont fait quelques-uns, l'union des personnes. En effet, la sainte Écriture ne dit pas que le *Logos* ne s'est pas uni à la personne d'un homme (ἀνθρώπου πρόσωπον), mais qu'il est devenu chair. Quand on dit que le *Logos* est devenu chair, on entend seulement par là qu'il participe comme nous à la chair et au sang. Il s'est approprié notre corps ; il est sorti comme homme du sein d'une femme sans perdre pour cela la divinité, ou la naissance du sein de son Père, car il est resté ce qu'il était, même en prenant la chair. » S. Cyrille d'Alexandrie, *Epist.*, IV, *P. G.*, t. LXXVII, col. 45. On ne pouvait exposer plus clairement une question délicate à l'heure même où elle était passionnément discutée. Perfection des deux natures, divine et humaine, cette dernière pourvue d'un corps et d'une âme ; — transformation d'une nature en l'autre repoussée ; — union de la divinité et de l'humanité expliquée comme union hypostatique. Un dernier progrès dans les définitions semblait laissé par Cyrille au concile. Il ne serre pas la question jusqu'à son essence intime. L'hypostase du *Logos* s'est incorporé la nature humaine reçue de la Vierge, il est devenu chair. Cyrille n'a pas marqué dans l'hypostase, l'ultime opération, le terme de l'union, la personne du *Logos* devenu homme ; mais il a employé le premier cette expression aussi grosse de conséquence pour l'histoire du progrès théologique que le mot *homoousios* l'avait été un siècle auparavant. Par cette expression — καθ'ὑπόστασιν — l'Alexandrin pensait seulement à une union essentielle des deux natures d'où est résulté un être individuel, en opposition avec la simple union morale. De la sorte, la communication des idiomes est justifiée de la manière la plus frappante et le nestorianisme avec ses idées d'incorporation d'une personne humaine ou d'une simple union morale entre le *Logos* et l'homme est réfuté par la notion même du dogme. (H. L.)

1. Mansi, *op. cit.*, t. IV, col. 1198-1207 ; Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 1410-1419.


Digitized by Google

l'invasion des Vandales en Afrique. En outre, il n'avait reçu qu'à Pâques, c'est-à-dire trop tard, la lettre de convocation de l'empereur, et Augustin d'Hippone était mort avant que l'invitation de l'empereur lui eût été remise. L'archevêque envoyait en conséquence son diacre Bessula ; il priait le concile de ne permettre aucune nouveauté sur le fait de la religion [1]. Capréolus ne nomme pas explicitement Nestorius dans sa lettre ; mais il est facile de voir que c'est la doctrine de l'évêque de Constantinople qu'il désigne par ce mot de nouveautés. Le concile approuva la lettre de l'Africain, et passa immédiatement (du moins, nous ignorons ce qui eut lieu dans l'intervalle) à la condamnation de Nestorius. La sentence était ainsi conçue [2] : Ἡ ἁγία σύνοδος εἶπε. Πρός τοῖς ἄλλοις μήτε ὑπακοῦσαι βουληθέντος τοῦ ἀσεβεστάτου Νεστορίου τῇ παρ' ἡμῶν κλήσει, μήτε μὴν τοὺς παρ' ἡμῶν ἀποσταλέντας ἁγιωτάτους καὶ θεοσεβεστάτους ἐπισκόπους δεξαμένου, ἀναγκαίως ἐχωρήσαμεν ἐπὶ τὴν ἐξέτασιν τῶν δυσσεβηθέντων αὐτῷ. Καὶ φωράσαντες αὐτὸν ἔκ τε τῶν ἐπιστολῶν, καὶ ἐκ τῶν συγγραμμάτων αὐτοῦ, καὶ ἐκ τῶν ἀρτίως παρ' αὐτοῦ ῥηθέντων κατὰ τήνδε τὴν μητρόπολιν καὶ προσμαρτυρηθέντων, δυσσεβῶς φρονοῦντα καὶ κηρύττοντα, ἀναγκαίως κατεπειχθέντες ἀπό τε τῶν κανόνων, καὶ ἐκ τῆς ἐπιστολῆς τοῦ Ἁγιωτάτου Πατρὸς ἡμῶν καὶ συλλειτουργοῦ Κελεστίνου τοῦ ἐπισκόπου τῆς Ῥωμαίων ἐκκλησίας, δακρύσαντες πολλάκις, ἐπὶ τὴν σκυθρωπὴν κατ' αὐτοῦ ἐχωρήσαμεν ἀπόφασιν. Ὁ βλασφημηθεὶς τοίνυν παρ' αὐτοῦ Κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς ὥρισε διὰ τῆς παρούσης ἁγιωτάτης συνόδου, ἀλλότριον εἶναι τὸν αὐτὸν Νεστόριον τοῦ ἐπισκοπικοῦ ἀξιώματος καὶ παντὸς συλλόγου ἱερατικοῦ. C'est-à-dire : « Comme, entre autres choses, l'impie Nestorius n'a pas obéi à notre citation, et comme il n'a pas reçu les saints évêques que nous lui avons envoyés, nous avons été forcés de faire une enquête sur ses doctrines impies ; nous avons découvert dans ses lettres et dans ses écrits, de même que dans les discours qu'il a tenus dans cette ville, et sur lesquels on a des témoignages positifs, qu'il a laissé percer et a enseigné des doctrines blasphématoires. Forcés par les canons et par les lettres de notre très saint père et collègue, Célestin, évêque de Rome, nous avons dû, avec larmes, en venir à cette triste sentence, savoir : Le Seigneur Jésus-Christ qu'il
[189] a blasphémé décide par ce saint concile que Nestorius est privé de la dignité épiscopale et de la communion sacerdotale. »

1. Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. IV, col. 1207 sq. ; Hardouin, *Coll. concil.*, t. I, col. 1419 sq.

2. Mansi, *op. cit.*, t. IV, col. 1211 ; Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 1422.

Digitized by Google

Ainsi que nous l'avons remarqué plus haut, ce jugement a été signé par cent quatre-vingt-dix-huit évêques présents; plusieurs vinrent s'adjoindre à ces premiers, si bien qu'en tout il y eut plus de deux cents signatures.

La séance commencée le matin s'était prolongée jusqu'à la nuit; mais durant tout le jour, le peuple entier de la ville d'Éphèse attendit la décision du concile. Lorsqu'elle fut connue, il s'éleva un immense cri de joie; on loua le concile et on accompagna les évêques avec des flambeaux et des cassolettes d'encens, jusqu'à leurs maisons, en particulier, Cyrille. La ville fut aussi illuminée sur plusieurs points comme aux jours de fête. C'est ce que Cyrille annonce avec grande joie, dans l'une des trois courtes lettres écrites alors à ses Alexandrins et aux moines d'Égypte [1].

Le lendemain, la sentence portée contre Nestorius lui fut envoyée dans un édit très laconique. La suscription lui donne le titre de nouveau Judas, et le texte porte : « Il devait savoir que, le 22 juin, il avait été, conformément aux lois de l'Église, déposé par le saint concile et chassé du clergé à cause de ses doctrines impies et de sa désobéissance aux canons [2]. »

Dans deux autres lettres également très courtes et datées du même jour, le concile porte dans l'une, à la connaissance du peuple réuni, et dans l'autre, à celle du clergé de Constantinople, la nouvelle de ce qui s'était passé, et il exhorte fortement le clergé à gérer exactement le bien de l'Église de Constantinople pour pouvoir en rendre compte à celui qui, par la volonté de Dieu et le désir de l'empereur (νεύματι), deviendra évêque de cette ville [3].

En sa qualité de président du concile, Cyrille écrivit avec plus de détail à ses amis et à ses agents à Constantinople, à l'archimandrite [190]
Dalmatius et à quelques évêques et prêtres d'Égypte; il leur raconta tout ce qui s'était passé dans la session, depuis l'invitation faite à Nestorius jusqu'à sa déposition, en leur recommandant de ne pas laisser circuler de faux bruits à ce sujet. On avait appris que le comte Candidien avait informé l'empereur, sans attendre l'exposé détaillé que le concile comptait envoyer au prince [4].

1. Mansi, *op. cit.*, t. IV, col. 1242 sq.
2. Mansi, *op. cit*, t. IV, col. 1227; Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 1434.
3. Mansi, *op. cit.*, t. IV, col. 1434 et 1443.
4. Mansi, *op. cit.*, t. IV, col. 1230 sq.; Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 1434. Cet exposé détaillé, accompagné des actes synodaux, devait naturellement demander beaucoup de temps; car, pendant la session, les notaires n'avaient pu pren-


Digitized by Google

135. Opposition, conciliabule de ceux d'Antioche.

Candidien voulant détourner le coup qui devait résulter de la publication de la sentence contre Nestorius, commanda aux crieurs qui devaient annoncer cette sentence dans la ville, d'avoir à garder le silence [1]. En même temps, un édit fit connaître son mécontentement, et déclara que ce qui avait été fait par une partie de l'assemblée avant l'arrivée de Jean d'Antioche et des évêques latins, était nul de plein droit. Candidien adjura, par une lettre particulière, les évêques absents de la première session de ne pas se joindre aux autres, mais d'attendre l'ouverture du concile général [2]. Nestorius ne tarda pas non plus à présenter ses plaintes, et, dès avant l'arrivée de Jean d'Antioche, il écrivit aux empereurs une lettre dont voici le résumé. Les Égyptiens et les Asiatiques avaient tenu une session, contrevenant par là aux volontés de l'empereur qui avait ordonné une délibération générale. En outre, le peuple d'Éphèse excité par son évêque s'était livré à toutes sortes de brutalités contre Nestorius et ses amis. On avait envahi ses appartements, dispersé l'assemblée qui s'y trouvait réunie, et fait entendre contre elle des menaces de mort. Ces évêques avaient dû se réfugier dans l'église de
[191] Saint-Jean ou dans un *martyrium*, pour y siéger ; mais Memnon en avait fait fermer les portes. L'empereur devait donc leur permettre de retourner chez eux, à moins qu'il ne consentît à les protéger au cas où se prolongerait leur séjour à Éphèse ; dans ce cas aussi, l'empereur devait faire célébrer un véritable concile d'évêques, sans moines ni clercs. La présence de deux évêques instruits choisis dans chaque province et celle du métropolitain devait suffire à constituer cette réunion. Outre Nestorius, dix autres évêques signèrent cette lettre ; c'étaient : Fritilas d'Héraclée en Thrace, Hellade de Tarse, Dexian de Séleucie, Himère de Nicomédie,

dre que quelques notes sténographiques (d'où leur nom de notaires) sur ce qui s'était dit, et ce ne fut que plus tard qu'ils purent mettre toutes choses en ordre sur le papier et qu'ils rédigèrent les actes synodaux. Cf. Tillemont, *Mém. hist. ecclés.*, t. XIV, p. 405.

1. Voyez son récit dans Mansi, *op. cit.*, t. IV, col. 1263 ; Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 1451.

2. Dans Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 1447 ; Mansi, *op. cit.*, t. V, col. 772.

Digitized by Google

Alexandre d'Apamée, Eutherius de Tyane, Basile de Thessalie, Maxime d'Anazarbe, Alexandre d'Hiérapolis et Dorothée de Marcianopolis en Mysie [1].

Pour qu'à Éphèse l'opinion publique demeurât favorable au concile, Cyrille et Rheginus, archevêque de Constantia (Salamine) en Chypre, ainsi que Théodore d'Ancyre, prêchèrent à plusieurs reprises contre les erreurs de Nestorius [2]. Le concile envoya aux empereurs le rapport annoncé, qui s'appliquait surtout à faire voir pourquoi la première session n'avait pu être retardée. Non seulement on avait attendu seize jours après le terme fixé par les empereurs ; mais plusieurs évêques étaient tombés malades à Éphèse, quelques-uns y étaient morts, et les plus âgés dans l'épiscopat avaient demandé avec instance de pouvoir rentrer chez eux. De plus, Jean d'Antioche avait fait dire par Alexandre d'Apamée et par Alexandre d'Hiérapolis que l'on devait commencer. On avait donc, nonobstant le refus de Nestorius de comparaître, ouvert la première session le 22 juin, et, au milieu de l'assemblée, on avait placé sur un trône le saint Évan- [192]
gile représentant du Christ. On dit ensuite en détail les opérations de la première session, et on en appelle au pape Célestin, qui avait frappé Nestorius de la même sentence que le concile. Enfin, on demande aux empereurs de veiller à l'extirpation des erreurs dans toutes les Églises et à la destruction des livres de Nestorius. Les actes de la première session, qui venaient d'être rédigés, furent ajoutés à la lettre [3].

Quelques jours après, le 26 ou 27 juin [4], Jean d'Antioche arriva

1. Mansi, *op. cit.*, t. IV, col. 1234 ; Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 1438. Dans la traduction latine de ce document (dans le *Synodicon Irenæi*, Mansi, *op. cit.*. t. V, col. 766), on trouve six évêques de plus (par exemple, Julien de Sardique), et, à la fin du document, on lit cette phrase : *et omnes alii qui erant pariter, subscripserunt similiter.*

2. Leurs homélies se trouvent dans Mansi, *op. cit.*, t. IV, col. 1246 sq. ; t. V, col. 218 sq. ; Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 1443 et 1663, 1666. Saint Cyrille donna une de ces deux homélies lorsque sept autres évêques vinrent se réunir au parti du synode et assistèrent au service divin qui se fit dans l'église de *Maria Deipara.* D'autres sont désignées dans la suscription comme ayant été prononcées « le jour de saint Jean l'Évangéliste ». Cf. Tillemont, *op. cit.*, t. XIV, p. 401 sq.

3. Mansi, *op. cit.*, t. IV, col. 1235 sq. ; Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 1439 sq.

4. Cette date résulte des actes du conciliabule que Jean tint à Antioche, Voyez la page suivante. On se demande seulement si, parmi les cinq jours dont parle le synode, il faut aussi compter le 22 juin ; dans ce dernier cas Jean serait arrivé le 26, qui était un vendredi, ou bien, dans l'autre cas,

Digitized by Google

enfin à Éphèse. Le concile lui envoya aussitôt une députation composée d'évêques et de clercs pour le saluer, lui annoncer la déposition de Nestorius, et lui recommander de ne pas communiquer avec lui. Les soldats qui entouraient l'archevêque Jean écartèrent cette députation ; les délégués durent accompagner Jean jusque dans sa maison, où ils attendirent plusieurs heures, au milieu des avanies que leur prodiguèrent les soldats. Enfin, après lui avoir parlé, ils furent chassés et brutalisés. Le comte Irénée, ami de Nestorius, avait provoqué et autorisé ces mauvais traitements. Les députés annoncèrent aussitôt au concile ce qui venait de se passer, et montrèrent leurs blessures, ce qui excita une vive colère contre Jean d'Antioche. D'après Memnon [1], la sentence d'excommunication aurait été, dès lors, prononcée contre Jean d'Antioche ; mais, ainsi que nous le verrons plus loin, cette sentence ne fut, de fait, prononcée que plus tard, et l'on s'explique très bien que Memnon, n'ayant écrit qu'un récit
[193] très abrégé, n'ait pas parlé de la triple invitation faite à l'évêque Jean [2]. Sur ces entrefaites, l'opposition que faisait Candidien aux membres du concile s'était accentuée de plus en plus ; les militaires n'épargnèrent aux évêques ni les chicanes ni les injures ; Candidien leur disputa les moyens de subsistance, tandis qu'il accordait à Nestorius une garde composée de paysans armés [3]. A peine arrivé à Éphèse et encore couvert de la poussière du voyage [4], Jean d'Antioche réunit dans sa maison, dans le moment même où il faisait attendre les députés du concile, un conciliabule composé de ses partisans. Le comte Candidien y raconta comment Cyrille et ses amis avaient tenu une première session cinq jours auparavant, malgré toutes les observations qui leur avaient été faites, et malgré les décrets de l'empereur ; comment ils lui avaient contesté, à lui, comte, le droit d'être présent dans l'assemblée, et enfin comment ils avaient renvoyé les évêques députés par Nestorius et n'avaient tenu aucun compte de la lettre écrite par les autres. Avant de le laisser pour-

le samedi 27. Cf. Tillemont, *Mém. hist. ecclés.*, t. XIV, note 43 sur saint Cyrille.

1. Sa lettre dans Mansi, *op. cit.*, t. IV, col. 1438 ; Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 1595.

2. C'est ce qui résout les objections de Tillemont, *Mém. hist. ecclés.*, t. XIV, note 46 sur saint Cyrille.

3. Cf. *Epist. Memn.*, *loc. cit.*

4. *Epist. synod.*, dans Mansi, *op. cit.*, t. IV, col. 1334 ; Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 1507.

Digitized by Google

suivre son récit, Jean d'Antioche réclama la lecture de la lettre impériale de convocation ; ensuite, Candidien poursuivit son exposé, et, sur une nouvelle question de Jean, affirma que Nestorius avait été condamné sans avoir été entendu. Jean trouva ce procédé conforme au caractère des membres du concile, puisque, au lieu de le saluer amicalement, ils s'étaient jetés en tumulte sur lui (c'est ainsi qu'il dénaturait leur démarche). Mais le saint concile maintenant groupé autour de lui rendrait contre eux les décisions nécessaires. Ce concile dont parle Jean d'une manière si pompeuse comptait en tout quarante-trois membres, y compris Jean lui-même, tandis que du côté opposé il y avait plus de deux cents évêques. Jean demanda ce qu'il fallait décider au sujet de Cyrille et de ses partisans, et plusieurs évêques, qui n'étaient pas précisément connus comme nestoriens, prirent la parole pour raconter comment Cyrille et Memnon d'Éphèse avaient, dès le début, maltraité les nestoriens, ne leur avaient concédé aucune église et ne leur avaient pas permis, même au jour de la Pentecôte, de célébrer l'office divin. En outre, Memnon avait envoyé ses clercs dans les maisons des évêques pour les sommer avec menaces de prendre part au concile. Lui et Cyrille avaient tout bouleversé pour rendre impossible une enquête sur leurs propres erreurs. La dernière lettre de Cyrille (adressée à Nestorius et accompagnée des anathèmes) n'était cependant pas irréprochable, on y pouvait découvrir des opinions ariennes, apollinaristes et eunoméennes ; Jean avait le devoir de veiller à ce que les chefs de ces hérésies (Cyrille et Memnon) fussent punis ainsi que le comportait une telle impiété, et que les évêques qu'ils avaient trompés fussent soumis à une peine ecclésiastique.

A ces accusations calomnieuses et effrontées, Jean répondit avec une feinte douceur, qu'il « avait espéré de ne pas se trouver dans l'obligation de chasser de l'Église quiconque avait été élevé au [194]
divin sacerdoce ; mais qu'il fallait, pour sauver le corps entier, sacrifier des membres inguérissables, et pour cette raison Cyrille et Memnon avaient mérité leur déposition, ayant causé du désordre et étant allés contre les ordres de l'empereur. En outre, ils étaient hérétiques dans les anathématismes mentionnés plus haut. Tous ceux qu'ils avaient trompés devaient être excommuniés jusqu'à ce qu'ils eussent reconnu leurs fautes, anathématisé les principes hérétiques de Cyrille et souscrit au concile de Nicée sans y rien ajouter, enfin jusqu'à ce qu'ils eussent reçu Jean dans le concile. Les évêques réunis approuvèrent cette proposition, et Jean prononça

Digitized by Google

la sentence ainsi conçue : « Le saint concile réuni à Éphèse par la grâce de Dieu et par l'ordre du pieux empereur, déclare : Nous avions désiré pouvoir tenir un concile sans être troublés ; mais comme, poussés par vos sentiments hérétiques, effrontés et opiniâtres, vous avez tenu une assemblée particulière, quoique nous fussions proches ; que vous avez troublé également la ville et le saint concile pour empêcher une enquête sur vos erreurs apollinaristes, ariennes et eunoméennes, et que, dédaignant les exhortations et avertissements de Candidien, vous n'avez pas voulu attendre l'arrivée des saints évêques de tous les pays ; pour ces motifs, toi Cyrille d'Alexandrie et toi Memnon évêque de ce lieu, vous apprendrez que vous êtes exclus de toutes fonctions sacerdotales comme auteurs de tout ce désordre. Vous tous qui leur avez donné votre assentiment, vous êtes excommuniés jusqu'à ce qu'ayant reconnu votre faute et étant amendés vous ayez de nouveau reçu la loi de Nicée sans altération, jusqu'à ce que vous ayez anathématisé les principes hérétiques de Cyrille et que vous ayez pleinement adhéré aux ordres de l'empereur qui veut une discussion précise et pacifique sur les matières de dogme [1]. » Ce décret fut signé par les quarante-trois membres du conciliabule, Jean d'Antioche, Alexandre d'Apamée et Alexandre d'Hiérapolis, Jean métropolitain de Damas, Dorothée métropolitain de Marcianopolis, Dexian métropolitain de
[195] Séleucie, Basile métropolitain de Thessalie, Antiochus métropolitain de Bostra, Paul évêque d'Émesa, Apringius de Chalcis, Polychronius d'Héraclée, Cyrille d'Adana, Ausone d'Himeria, Musæus d'Aradus et Antaradus, Hesychius de Castabala, Salluste de Corycus, Jacques de Dorostole, Zosis de Isbuntis, Eustathe de Parnassus, Diogène de Seleucobelus, Placon de Laodicée, Polychronius d'Épiphanie, Fritilas métropolitain d'Héraclée, Himère métropolitain de Nicomédie, Eutherius métropolitain de Tyane, Astère métropolitain d'Amida, Théodoret le célèbre évêque de Cyr, Macaire évêque de Laodicée la grande, Théosèbe de Cios en Bithynie, Maximien métropolitain d'Anazarbe, Géronce évêque de Claudiopolis, Cyr de Mar-

1. Le conciliabule ne dit rien au sujet de Nestorius ; aussi Cyrille et ses amis accusèrent-ils ceux d'Antioche d'être partisans de Nestorius. Ils l'étaient, en effet, d'une manière négative, dans ce sens qu'ils n'admettaient pas la sentence portée par le concile d'Éphèse contre Nestorius. Ils ne l'étaient cependant pas d'une manière positive, car ils n'approuvaient pas la doctrine de Nestorius, et plus tard même ils signèrent sa déposition. Cf. Tillemont, *Mém. hist. ecclés.*, t. xiv, p. 415 sq.

Digitized by Google

copolis, Aurèle d'Irénopolis, Mélèce de Néocésarée, Hellade de Ptolémaïs, Tarianus (Trajan) d'Augusta, Valentin de Mallus, Marcien d'Abrytus, Daniel de Faustinopolis, Julien de Larisse, Héliades de Zeugma et Marcellin d'Arca [1].

Le conciliabule donna aussitôt connaissance à l'empereur, aux princesses de la famille impériale (à la femme et à la sœur de Théodose II), au clergé, au sénat et au peuple de Constantinople, par une lettre tout à fait partiale, de ce qui venait de se passer [2], et, peu après, il écrivit également aux membres véritables du concile pour dire qu'il ne pouvait prolonger le délai à eux accordé pour revenir à résipiscence et se séparer de Cyrille et de Memnon. Dans le cas où ils s'y refuseraient, ils expieraient bientôt leur folie [3].

Le samedi soir [4], le conciliabule chercha à obtenir du comte Candidien que ni Cyrille, ni Memnon, ni aucun de leurs partisans excommuniés ne pussent célébrer le dimanche l'office divin. Candidien voulait l'interdire aux clercs du concile comme à ceux du conciliabule en réservant la célébration aux clercs ordinaires de la ville ; mais Memnon déclara qu'il ne se soumettrait en aucune manière à Jean ou à son assemblée, et Cyrille offrit avec ses clercs le service divin [5]. Tous les efforts de Jean pour instituer un autre évêque d'Éphèse à la place de Memnon, échouèrent devant la résistance de la population orthodoxe de la ville [6].

On admet ordinairement que Candidien se serait présenté avec son rapport avant que celui du concile légitime fût arrivé à destination, et qu'il aurait même empêché que ce dernier ne parvînt à Constantinople. Il n'en fut cependant pas ainsi ; car une lettre de Dalmatius et une [196]
autre lettre adressée au concile par des moines et clercs de Constantinople nous font voir que l'empereur leur avait communiqué les lettres à lui envoyées aussitôt après la déposition de Nestorius ; ce qui prouve qu'il avait reçu la relation rédigée par le concile [7].

1. Les actes se trouvent dans Mansi, *op. cit.*, t. IV, col. 1259 sq. ; Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 1447 sq.

2. Dans Mansi, *op. cit.*, t. IV, col. 1271-1280 ; Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 1458 sq.

3. Dans Mansi, *op. cit.*, t. IV, col. 1270 ; Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 1458.

4. Si Jean est arrivé le vendredi 26 juin à Éphèse, ce samedi tomba le lendemain de son arrivée ; mais s'il est arrivé le 27, ce qui est ici rapporté a dû avoir lieu le soir même de son arrivée.

5. Mansi, *op. cit.*, t. V, col. 774 sq.

6. Mansi, *op. cit.*, t. IV, col. 1439 ; Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 1595.

7. Mansi, *op. cit.*, t. IV, col. 1431 ; Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 1590.

Digitized by Google

Dalmatius annonce également que tout le peuple avait approuvé la déposition de Nestorius, et que l'empereur s'était exprimé d'une manière très favorable au concile. On voit par là qu'il n'avait pas encore reçu le rapport de Candidien, dont l'arrivée détermina une volte-face complète. L'empereur Théodose envoya le magistrat Pallade porter à Éphèse la lettre suivante [1] : « Il avait appris par Candidien qu'une partie seulement de l'épiscopat avait tenu une session sans attendre Jean d'Antioche. Tous les évêques présents à Éphèse n'avaient même pas pris part à cette session et ceux qui s'y trouvaient n'avaient pas discuté le dogme de la manière convenue, mais d'une façon très partiale. En conséquence il déclarait nul tout ce qui s'était fait jusqu'alors, et annonçait l'envoi d'un commissaire ou employé du palais qui, conjointement avec Candidien, ferait une enquête sur tout ce qui s'était passé, et empêcherait le retour de pareils désordres. En attendant, et jusqu'à ce que le concile tout entier eût éclairci le dogme, aucun évêque ne devait quitter la ville d'Éphèse, soit pour se rendre à la cour, soit pour rentrer chez lui. Les gouverneurs des provinces avaient reçu ordre de ne pas souffrir dans leur domicile les évêques qui revenaient d'Éphèse. L'empereur, ne prenait parti pour personne pas plus que pour Nestorius ; il n'était que du parti de la vérité et du dogme. » Cette lettre est datée du *3 kalendas julii*, c'est-à-dire du 29 juin. La réponse de Cyrille à cette lettre, réponse confiée à
[197] Pallade et datée du 1er juillet [2], prouve que Pallade se trouvait à Éphèse dès la fin de juin, d'où il faudrait conclure que la date de la lettre impériale a été altérée par une faute de copiste. A la marge du texte, au lieu de τριῶν χαλανδῶν, il y aurait eu δεκατριῶν, c'est-à-dire le 19 juin, et beaucoup de savants ont adopté cette donnée ; mais Tillemont a remarqué avec beaucoup de raison que la première session du concile et la déposition de Nestorius dont parle l'empereur dans cette lettre sont du 22 juin [3].

Jean et les siens furent, comme on le pense, très satisfaits de cette lettre impériale, et ne manquèrent pas dans leur réponse de dire qu'ils estimaient l'univers heureux de vivre sous de pareils empereurs. Ils exposèrent ensuite leurs motifs de déposer Cyrille, et ne rougirent pas de dire qu'ils l'avaient fait parce qu'on avait osé attaquer

1. Mansi, *op. cit.*, t. IV, col. 1378 sq. ; Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 1538 sq.
2. Mansi, *op. cit.*, t. IV, col. 1422 ; Hardouin, *op. cit* , t. I, col. 1582
3. Tillemont, *Mém. hist. ecclés.*, t. XIV, note 57 sur saint Cyrille.

Digitized by Google

l'évêque de la ville impériale et qu'on n'avait pas obéi aux ordres de l'empereur. Ils qualifiaient leur conciliabule de saint concile, et demandaient à l'empereur d'ordonner que, dans l'enquête qu'il allait prescrire sur le dogme, chaque métropolitain n'amenât avec lui que deux évêques pour contre-balancer la majorité des évêques de l'Égypte et de l'Asie-Mineure, dont ils ne pouvaient parler avec assez de mépris. Après avoir lu la lettre impériale, ils avaient voulu célébrer un service d'action de grâces dans l'église de Saint-Jean; mais le peuple leur en avait fermé les portes et les avait de force renvoyés chez eux. L'auteur de tout le mal était Memnon ; aussi l'empereur devait-il le chasser de la ville [1].

C'était ici probablement une allusion à ce qui se passa lorsqu'ils avaient essayé d'établir un autre évêque à Éphèse ; car Memnon parle aussi d'une émeute qui eut lieu à cette occasion [2].

Dans une seconde lettre ils demandèrent à l'empereur de transférer le concile dans une autre ville plus voisine de la cour, et où l'on pourrait convaincre Cyrille et ses partisans en ne se servant que des écrits qu'il avait composés [3].

136. Lettre des orthodoxes, leur seconde session le 10 juillet. [198]

Le 1er juillet 431, Cyrille et son concile adressèrent aux empereurs, par l'intermédiaire de Pallade, une lettre ainsi conçue : « Dans les nouvelles qui avaient déjà été envoyées par eux et dans les actes sur la première session, on avait dit ce qui était nécessaire au sujet de Nestorius et de ses erreurs. Le comte Candidien avait cependant mis l'amitié de Nestorius au-dessus de la piété ; aussi avait-il déjà capté l'attention de l'empereur et fourni des rapports remplis de partialité. Mais les empereurs pouvaient voir, par les actes du concile, que l'on avait agi équitablement avec Nestorius, et que l'on avait examiné toutes choses avec maturité. Ils ne devaient pas écouter Jean d'Antioche, plus préoccupé de ses amis que de la foi et qui avait fait retarder le concile de vingt-et-un jours. Dès son arrivée, il s'était immédiatement prononcé pour Nestorius

1. Mansi, *op. cit.*, t. IV, col. 1379 sq. ; Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 1539 sq.
2. Mansi, *op. cit.*, t. IV, col. 1439 ; Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 1595.
3. Mansi, *op. cit.*, t. IV, col. 1386 sq. ; Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 1456 sq.

Digitized by Google

soit qu'il fût son ami, soit qu'il partageât ses erreurs. Comme Candidien empêchait le concile de faire connaître exactement à l'empereur ce qui s'était passé, on priait le prince de mander le comte avec cinq membres du concile, pour lui faire leur rapport de vive voix. Quelques évêques, jusqu'alors partisans de Nestorius, avaient adopté des sentiments meilleurs et s'étaient joints au concile, tellement qu'il ne restait plus que trente-sept évêques environ du côté de Nestorius et de Jean, et ces évêques ne s'obstinaient ainsi que par crainte du châtiment de leurs fautes ou parce qu'ils étaient hérétiques, par exemple pélagiens. Du côté du concile se trouvaient, au contraire, Célestin évêque de Rome et l'épiscopat entier de l'Afrique, quoiqu'il n'assistât pas de fait au concile. On rapportait ensuite les brutalités dont Irénée s'était rendu coupable vis-à-vis de l'assemblée. Enfin, les évêques s'excusaient de ne pouvoir donner de plus amples détails, empêchés qu'ils étaient par le départ de Pallade [1].

Le 10 juillet, Cyrille fit tenir une seconde session du concile dans la demeure épiscopale de Memnon. Le procès-verbal de cette ses-
[199] sion [2] le désigne comme le représentant de l'évêque de Rome. Le nombre des évêques présents était le même que pour la première session. Cette seconde session eut lieu à cause de l'arrivée des légats du pape : les évêques Arcadius et Projectus et le prêtre Philippe, qui remirent la lettre du pape Célestin dont nous avons parlé plus haut. On la lut d'abord dans le texte latin original, puis dans une traduction grecque ; dans un langage élevé, le pape adressait des louanges au concile, et l'exhortait à n'autoriser aucune doctrine erronée sur la personne du Christ, mais bien à suivre exactement le sens de l'évangéliste saint Jean dont on vénérait les reliques à Éphèse, enfin à combattre pour la véritable foi et la paix de l'Église. A la fin de la lettre, le pape annonce l'envoi de trois députés qui assisteront aux délibérations et feront exécuter ce qu'il avait antérieurement décidé au sujet de Nestorius ; il ne doutait pas que les évêques réunis ne s'accordassent avec ces décisions [3].

Quoique la dernière phrase de cette lettre montrât clairement ce que le pape demandait du concile, cette missive n'en causa pas moins une grande joie aux évêques qui s'écrièrent : « Voilà le véri-

1. Mansi, *op. cit.*, t. IV, col. 1422 sq. ; Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 1582 sq.
2. Mansi, *op. cit.*, t. IV, col. 1279 sq. ; Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 1465 sq.
3. Mansi, *op. cit.*, t. IV, col. 1283 ; Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 1467.

Digitized by Google

table jugement, actions de grâces au nouveau Paul, Célestin, au nouveau Paul, Cyrille, à Célestin le gardien de la foi [1].

1. Si louangeuse qu'elle fût, l'épithète se renfermait dans les limites de la vérité. Le rôle de Cyrille d'Alexandrie a été étudié, ainsi que nous l'avons dit plus haut, au cours de ces dernières années, au double point de son influence sur l'exposition et le développement théologique des dogmes de l'Incarnation et de l'Eucharistie. La place que tient saint Cyrille d'Alexandrie dans l'histoire de l'élaboration du dogme par l'Église est une des plus hautes. Tandis que saint Athanase avait lutté contre une erreur si grossièrement antichrétienne, Cyrille rencontra une opinion moins manifestement en contradiction avec les principes fondamentaux de la foi. La finesse souple et le jeu délicat de son génie oriental se mouvaient à l'aise dans la poursuite de ces distinctions indéfiniment subtiles, là où le génie tout d'une pièce et plus érudit que dialectique d'Athanase fût peut-être devenu assez vite insuffisant. L'erreur nestorienne, à travers les circuits de la pensée et les détours du langage, allait beaucoup plus loin que l'arianisme lui-même; elle reparaîtra d'ailleurs dans l'adoptianisme, au IXe siècle (cf. J. Wessel, *Nestorianismus et adoptianismus*, in-4, Roterodami, 1727) et de nos jours dans le Güntherianisme. Kleutgen, *Theologie der Vorzeit*, t. III, n. 48 sq.; Chr. Pesch. *Prælectiones dogmaticæ*, in-8, Friburgi, 1896, t. IV, p. 28, note 1. Ces résurrections expliquent comment l'erreur nestorienne s'adapte si bien au protestantisme et pourquoi celui-ci la défend avec tant de fertile invention. Nestorianisme et protestantisme doivent aboutir, suivant Cyrille d'Alexandrie et suivant Bossuet, à la suppression du christianisme. Nous ne nous occuperons ici que de la première de ces deux hérésies.

Le nestorianisme ruine le dogme de la divinité du Sauveur. Son résultat dernier — et Cyrille d'Alexandrie l'a fort bien vu et fait voir — c'est d'aboutir au paulianisme et toutes les explications et les finesses de la langue grecque ne peuvent l'empêcher d'aboutir là. L'hypothèse de l'union morale (συνάφεια) entre l'homme et le *Logos* divin ne différencie pas Jésus des autres justes et ne l'élève pas au-dessus des prophètes qui peuvent revendiquer une pareille union. Nestorius, et ceci montrerait assez son insuffisance théologique, espère se tirer de cette difficulté avec des finesses verbales. C'est ainsi qu'il appelle l'homme Jésus, un réceptacle de Dieu (θεότητος κτήτορα); mais, réplique Cyrille, ne doit-on pas plutôt dire au contraire que le Logos divin a pris et fait comme sien un corps humain et une nature humaine? Nestorius appelle encore Jésus un porte-Dieu (θεοφόρος) ou un instrument de Dieu (θεότητος ὄργανον), et ces expressions ne désignent rien qui ne puisse s'appliquer aux prophètes. Quant au nom ou plutôt au *titre* de Dieu, Nestorius déclarait que le Sauveur n'en jouissait que par le fait d'une complaisance particulière, et le lien existant entre la divinité et l'humanité du Christ n'était qu'un rapport externe susceptible de dissolution. Nestorius ne se contente pas d'équiparer Jésus à Moïse, il lui refuse l'application des expressions bibliques qui font incarner le *Logos*; tout ce qu'il accorde c'est que le *Logos* ne s'est pas fait chair, mais s'est incorporé homme. Cyrille, *De recta fide ad Theod.*, c. VI, *P. G.*, t. LXXVI, col. 1141. La conséquence du nestorianisme c'est de ravaler le Sauveur au rang de la simple humanité. Cyrille demande comment, si l'Emmanuel n'a été qu'un homme comme nous, comment sa mort aurait-elle procuré le salut à la nature humaine?

Digitized by Google

Le légat Projeotus expliqua, d'une manière très claire, le sens de la lettre du pape, en faisant voir que la sentence portée antérieure-

« Un seul en mourant n'a satisfait pour tous, que parce qu'il les dépassait tous de beaucoup en dignité. » *Ad reginas*, I, 7, *P. G.*, t. LXXVI, col. 1108. S'il n'avait été qu'un homme comme les autres, il aurait dû d'abord offrir satisfaction pour lui-même, ce dont il n'eût pas été capable. « Si le Christ n'a été ni vrai Fils de Dieu, ni Dieu par nature, mais simplement ce que nous sommes : un homme ordinaire et un instrument de Dieu, nous avons été sauvés, non en Dieu, mais par un de nos égaux qui est mort comme nous et qui est ressuscité par la vertu d'une puissance étrangère. Comment donc la mort a-t-elle été vaincue par le Christ ? J'entends le Seigneur prononcer sur son âme les paroles suivantes : Personne ne me la prend ; c'est moi qui la dépose spontanément, car j'ai la puissance de la déposer et de la reprendre. Celui qui ne connaissait pas la mort est, à cause de nous, tombé avec son corps et son âme sous le coup de la mort, afin que nous revinssions avec lui à la vie. Il est ressuscité après avoir vaincu le monde souterrain, non en qualité d'homme, mais comme Dieu, dans la chair, avec nous et au-dessus de nous. Notre nature a obtenu en lui, comme dans son chef, l'immortalité. La mort a été vaincue, quand elle a étendu sa prise jusqu'à son corps qui était la vie même : de même qu'elle a triomphé en Adam, elle a été vaincue dans le Christ. » *Epist.*, I, *P. G.*, t. LXXXII, col. 37. Nestorius a abusé des équivoques et sa terminologie fuyante a permis d'appeler très justement son enseignement une logomachie. Les termes de φύσις, ὑπόστασις et πρόσωπον demeuraient dans une proximité déconcertante. Il ne fallait pas moins que la pénétration et l'obstination de Cyrille pour distinguer ce qu'on rendait systématiquement obscur. C'est saint Cyrille qui met en pleine lumière l'artifice de Nestorius qui fait consister l'unité dans la similitude de nom des deux natures, en sorte qu'on pourrait nommer chaque fidèle Fils et Christ, puisque tous participent au titre d'enfant de Dieu et à l'honneur départi au Seigneur. En conséquence, il somme Nestorius de renoncer à la séparation des deux natures après leur union, *Adv. Nestorium*, II, 8, *P. G.*, t. LXXVI, col. 92, car si les deux natures ont existé séparément l'une de l'autre il faut admettre deux Christs. *De recta in Deum fide*, c. VI, *P. G.*, t. LXXVI, col. 1141. Nestorius se défend d'un tel excès, mais il ne peut le faire que s'il soutient l'unité du Fils de Dieu et l'union du *Logos* et du Fils de Marie en une seule personne. *Ad Reginas*, I, 12, *P. G.*, t. LXXVI, col. 1220. Saint Cyrille ne se contente pas de cette demi-concession tant que les nestoriens contestent l'union essentielle des deux natures. En outre, il est contraire au langage usité dans l'Église, d'attribuer au *Logos* pris à part le titre de Christ qui appartient en propre au Sauveur par suite de la nature humaine qu'il a prise et qui a été consacrée par le Saint-Esprit. La séparation des deux natures conduit à une autre conséquence que le nestorianisme paraît s'obstiner à ne pas apercevoir. L'adoration qu'il revendique pour le Sauveur né de Marie séparé du *Logos* divin est une véritable anthropolâtrie. L'union relative avec le *Logos* ne corrige nullement le caractère idolâtrique de cette adoration qui devra être rendue au même titre et avec autant de raison à tous les justes. Réduite à ces proportions, l'Incarnation perd non seulement sa force mais encore sa beauté. La vie humaine cesse de trouver dans l'union hypos-

Digitized by Google



ment par le pape devait maintenant être mise à exécution pour l'avantage de l'Église catholique et conformément aux règles de la foi universelle, c'est-à-dire que tous les évêques devaient donner leur assentiment à la sentence papale et en faire celle de l'Église universelle. D'après cela, le concile n'avait pas à rechercher (tel était du moins l'avis du pape) si Nestorius avait ou n'avait pas enseigné des doctrines erronées ; ce point était hors de discussion. Depuis la sentence de Rome, le concile n'avait plus qu'à l'accepter et à la fortifier par son adhésion. Dans sa première session, le concile avait compris sa tâche d'une autre manière et il avait entamé un nouvel examen des [200]
doctrines de Nestorius. Il approuva cependant cette déclaration du pape, soit parce qu'il n'y fit pas d'opposition, soit parce qu'il donna son approbation explicite. Ainsi Firmus, archevêque de Césarée en Cappadoce, déclara que « la lettre écrite antérieurement par le Siège apostolique à Cyrille avait déjà donné sur la question de Nestorius une règle et une sentence (ψῆφον καὶ τύπον), et qu'eux, les évê-

tatique le centre de sa gravitation surnaturelle et de son développement mystique. Le dogme de la Rédemption n'est pas moins maltraité et amoindri, de même que celui de la justification et de la sanctification de l'homme par la grâce du Christ. Jésus ne pouvait conserver dans le système nestorien sa supériorité morale sur les autres hommes qu'à la condition de posséder exclusivement l'union avec Dieu, laquelle devait dès lors être supprimée pour le reste des hommes. Nestorius s'appuie sur le texte aux Hébr., xi, 17, pour démontrer que le *Logos* n'a point de frères. Saint Cyrille démontre de son côté l'état de parenté avec le divin *Logos* où nous mettent la grâce et la haute dignité du chrétien sanctifié. En réalité le *Logos* divin a pris l'humanité dans le sein d'une femme afin que nous ayons part d'une façon analogique à sa naissance dans le sein du Père. Le *Logos* engendré de toute éternité par le Père est né avec nous selon la chair afin que nous puissions acquérir de Dieu, en esprit, son genre de naissance, pour que nous ne fussions plus enfantés de la chair, mais transformés en êtres surnaturels et que nous devenions enfants de Dieu par la grâce. L'homme se rapproche des perfections d'une nature divine sans les posséder absolument. Le Fils ne transforme en sa nature divine rien des choses créées ; cela est impossible, mais la ressemblance divine est imprimée sur tous ceux qui sont associés à sa nature divine et participent à l'Esprit-Saint. C'est par ce dernier aspect que le nestorianisme s'accommodait du pélagianisme et, dans la pratique, faisait alliance avec lui. On est si bien habitué à isoler les hérésies qu'on semble n'avoir pas fait attention à l'étroite corrélation qui existait entre les deux erreurs. Léporius l'a plus ou moins confusément aperçu. Julien d'Éclane, si incomplètement apprécié aujourd'hui encore, malgré d'estimables travaux, marqua, pratiqua le point de suture entre les deux doctrines en passant de l'une à l'autre, s'y mouvant à l'aise, complétant l'une par l'autre et ne sacrifiant rien de l'une à l'autre. (H. L.)

Digitized by Google

ques réunis, n'avaient qu'à se régler d'après ce type, et à faire exécuter la sentence canonique et apostolique portée contre Nestorius [1]. »

Le légat Philippe, qui paraît avoir joui d'une certaine prééminence sur ses collègues, remercia le concile de ce que « les membres saints s'étaient unis à la tête sainte, sachant très bien que Pierre est la tête de la foi commune et de tous les apôtres, » et il demanda que l'on présentât les décisions synodales prises jusqu'alors, afin que, conformément aux ordres du pape, les légats pussent les confirmer (βεβαιώσωμεν). On le lui promit, et la session fut close [2].

137. Troisième session le 11 juillet. Deux lettres synodales.

La troisième session eut lieu dès le lendemain, 11 juillet ; elle se tint dans la maison de Memnon. Les légats du pape déclarèrent avoir lu, dans l'intervalle, les actes de la première session et avoir trouvé la sentence tout à fait canonique et conforme à la discipline de l'Église ; cependant, d'après l'ordre du pape, ils devaient réclamer la lecture publique en leur présence des actes de cette première session, ce qui eut lieu aussitôt.

Chaque légat du pape, et le prêtre Philippe (encore le premier) parla, après un long préambule sur la prééminence du pape, sur l'excommunication et la déposition de Nestorius, et Cyrille d'Alexandrie remarqua qu'ils avaient parlé ainsi en qualité de représentants du pape et de l'assemblée des évêques occidentaux. Il ne leur restait qu'à signer les actes des trois sessions déjà tenues, ce qu'ils firent immédiatement [3]. Philippe signa le premier, quoique d'ordinaire il occupât le troisième rang.

[201] Les évêques présents signèrent alors une lettre synodale adressée à l'empereur. Ils y racontaient comment les Occidentaux avaient célébré un concile à Rome avant l'ouverture de celui d'Éphèse, et comment la doctrine de Nestorius y avait été condamnée. Le pape Célestin avait d'abord fait connaître par lettre cette condamnation ; ensuite trois légats envoyés par lui avaient confirmé la sentence du concile d'Éphèse. Toute la chrétienté avait donc, à l'exception de

1. Mansi, *op. cit.*, t. IV, col. 1287 ; Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 1471.
2. Mansi, *op. cit.*, t. IV, col. 1290 ; Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 1474.
3. Mansi, *op. cit.*, t. IV, col. 1299 ; Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 1482.

Digitized by Google

quelques amis de Nestorius, porté un jugement unanime ; on demandait donc à l'empereur d'autoriser l'Église de Constantinople à recevoir un nouvel évêque, et les membres du concile à rentrer chez eux [1]. Dans une seconde lettre adressée à tout le clergé et au peuple de Constantinople, le concile émit l'espoir de rencontrer bientôt un évêque digne de la ville impériale. Cyrille signa les actes le premier ; après lui vint le prêtre Philippe de Rome, ensuite Juvénal de Jérusalem, et les deux autres légats [2].

138. *Quatrième session, le 16 juillet.*

Cinq jours plus tard, le 16 juillet, la quatrième session se tint dans la grande église de Marie, et ses actes nous montrent partout Cyrille en qualité de représentant du pape. Après lui viennent les trois légats (le prêtre est, cette fois, le dernier), puis Juvénal, etc. Cyrille et Memnon avaient composé un mémoire contenant en abrégé l'histoire du concile et celle du conciliabule. Ils terminaient ce mémoire en demandant que Jean d'Antioche et ses partisans fussent cités pour rendre compte de leur conduite [3]. On envoya aussitôt trois évêques assigner le patriarche Jean à comparaître ; [202]
mais celui-ci ne leur accorda pas d'audience ; ils trouvèrent sa maison entourée de gens armés qui se permirent d'injurier le concile et la foi orthodoxe, et menacèrent les députés.

Ayant, à leur retour, rapporté à Cyrille ce qui s'était passé, celui-ci déclara que Jean avait évidemment de mauvais sentiments qui l'empêchaient de venir. Les choses étant ainsi, le concile n'avait qu'à déclarer sans valeur le jugement porté sur Cyrille et sur Memnon, et à prononcer contre Jean la peine qu'il avait encourue. Juvénal de Jérusalem fit alors remarquer que Jean aurait dû rendre hommage et donner satisfaction, ainsi que c'était son devoir, au Siège apostolique de la grande Rome et à l'Église apostolique de Jérusalem ; d'autant plus qu'il était conforme à l'ordre et à la tradition apostolique que le siège d'Antioche fût jugé par celui-là. (Un scoliaste grec fait remarquer à cet endroit que le juge dont il

1. Mansi, *op. cit.*, t. IV, col. 1302 ; Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 1482.
2. Mansi, *op. cit.*, t. IV, col. 1303 ; Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 1483.
3. Mansi, *op. cit.*, t. IV, col. 1306 sq. ; Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 1486 sq.


Digitized by Google

s'agit ici est le Siège romain et non pas celui de Jérusalem, car à l'époque de Paul de Samosate et, plus tard, à celle de Mélèce, le siège d'Antioche avait été jugé par celui de Rome.) Juvénal proposa alors de faire assigner une seconde fois le patriarche Jean par une députation. La proposition fut adoptée et on envoya trois évêques. Ils ne furent pas reçus et Jean leur fit dire « qu'il ne voulait pas communiquer avec des gens déposés ou excommuniés. »

Sur une nouvelle proposition émise par Cyrille et par Memnon, le concile déclara que « le jugement porté par Jean et ses collègues contre Cyrille et Memnon violait les canons et se trouvait être nul de plein droit ; Jean devait être cité pour la troisième fois devant le saint concile, et l'on faisait connaître aux empereurs tout ce qui s'était passé [1]. »

139. Cinquième session, le 17 juillet, et les deux lettres synodales.

Le lendemain, les évêques tinrent leur cinquième session. Cyrille fit le rapport suivant : Jean et ses amis avaient publié un écrit plein d'imprudence et de folie, portant une sentence de déposition contre lui et contre Memnon, et les accusant d'apollinarisme, d'arianisme ou d'eunomianisme. Tout cela était complètement dénué de fondement ; Memnon et lui anathématisaient toutes les hérésies, celles-là en particulier, ainsi que les erreurs de Nestorius et de ses partisans. Le concile devait assigner pour la troisième fois Jean et ses amis, afin qu'ils fissent la preuve publique de leurs accusations (contre Cyrille
[203] et Memnon) ou qu'ils fussent condamnés eux-mêmes, pour faux rapports à l'empereur. On envoya donc à Jean trois évêques accompagnés d'un notaire pour l'inviter une troisième fois en le menaçant des peines canoniques au cas où il ne paraîtrait pas. Ils parvinrent à sa demeure ; mais au lieu de les recevoir, Jean voulut leur faire remettre par son archidiacre un document en leur disant : « Le saint concile (c'est-à-dire le conciliabule) vous envoie ceci. » C'était probablement le prétendu décret de déposition de Cyrille et de Memnon que les députés du concile refusèrent de recevoir. L'archidiacre alla annoncer ce refus à son maître, et revint aussitôt

1. Mansi, *op. cit.*, t. IV, col. 1310-1315 ; Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 1487 sq.

Digitized by Google

après avec la même pièce en déclarant que les décrets (du conciliabule) avaient été déjà envoyés à l'empereur et qu'il fallait, pour ce motif, attendre de nouvelles instructions. Les députés ayant voulu exposer, de vive voix, la proposition qu'envoyait faire le concile, l'archidiacre s'enfuit en disant : « Vous n'avez pas voulu recevoir le document, je ne veux pas, de mon côté, entendre le message de votre concile. » Les députés purent cependant faire connaître à quelques prêtres de Jean d'Antioche ce dont il s'agissait, afin qu'ils en fissent part à Jean lui-même. Le concile déclara avoir bien des motifs pour se montrer plus sévère vis-à-vis de Jean et de ses compagnons, mais préférant la douceur, il se contenta de l'excommunication (sans déposition) et de la suspension de toute juridiction ecclésiastique jusqu'à ce que Jean eût reconnu sa faute. S'il ne le faisait pas dans un court délai, on porterait contre lui une sentence sévère et conforme aux canons. Il allait de soi que les décisions portées contre Cyrille et Memnon étaient nulles de plein droit. Les actes de cette session devaient être envoyés aux empereurs.

Le concile donna ensuite les noms de ceux qui se trouvaient sous le coup de ces peines et de ces menaces. C'étaient : Jean d'Antioche, Jean de Damas, Alexandre d'Apamée, Dexian de Séleucie, Alexandre d'Hiérapolis, Himère de Nicomédie, Fritilas d'Héraclée, Hellade de Tarse, Maximien d'Anazarbe, Dorothée de Marcianopolis, Pierre de [204]
Trajanopolis, Paul d'Émèse, Polycronius d'Héraclée, Euthérius de Tyane, Mélèce de Néocésarée, Théodoret de Cyr, Apringius de Chalcis, Macaire de Laodicée la grande, Zosys de Esbuntis, Saluste de Corycus, Hesychius de Castabala, Valentin de Mutlubbaca (Mallus), Eusthate de Parnassus, Philippe de Théodosianopolis, Daniel Julien, Cyrille, Olympius, Diogène, Palladius (ceux-ci sans désignation de siège), Théophane de Philadelphie, Trajan d'Augusta, Aurèle d'Irenopolis, Musæus d'Arcadiopolis, Hellade de Ptolémaïs [1]. En tout trente-cinq évêques. La comparaison de leurs noms avec les quarante-trois signatures au bas du décret de la première session du conciliabule, montre que le parti avait fait quelques recrues, mais suivant la prédiction de Cyrille, il avait perdu notablement plus de monde qu'il n'en n'avait gagné.

Le concile fit deux rapports sur ce qui s'était passé et les envoya au pape et à l'empereur ; ces deux pièces ne sont pas sans impor-

1. Mansi, *op. cit.*, t. IV, col. 1318-1326 ; Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 493-1500.

Digitized by Google

tance. Dans la lettre à l'empereur, on raconte que le concile a déposé Nestorius, dont les amis ont gagné Jean d'Antioche : Au nombre de trente (le concile dit : environ trente, dans la lettre au pape Célestin), ils ont tenu un conciliabule, tandis que les empereurs avaient explicitement réclamé un unique concile ; parmi les membres de ce concile il se trouvait un assez grand nombre d'évêques, placés encore sous le coup des accusations intentées contre eux, et Jean d'Antioche avait craint, en particulier, d'avoir à répondre devant le concile du retard qu'il avait mis pour se rendre à Éphèse [1]. Le conciliabule avait, sans aucune procédure, sans accusateurs et assignations, déposé, en violation des canons et de la justice, Cyrille et Memnon, et avait cherché à leur nuire, par de faux rapports, dans l'esprit de l'empereur. Le vrai concile avait, pour ce motif, assigné à trois reprises Jean d'Antioche et ses partisans, afin qu'ils pussent
[205] exposer leurs griefs contre Cyrille et Memnon. Ils n'avaient pas comparu, et c'est alors que leurs décrets contre Cyrille et Memnon avaient été abolis et qu'eux-mêmes avaient été excommuniés jusqu'à résipiscence. Les empereurs ne devaient pas regarder comme un concile ce conventicule de pécheurs. A Nicée une petite minorité s'était séparée du concile qui comprenait trois cent dix-huit évêques ; mais elle n'avait jamais été regardée par l'empereur Constantin le Grand comme un concile ; au contraire, elle avait été châtiée. C'est une très grande folie que trente personnes veuillent s'opposer à un concile composé de deux cent dix évêques, avec lesquels l'épiscopat de l'Occident est en communion. Et il y avait parmi ces trente évêques plusieurs prélats déposés et beaucoup de pélagiens et de nestoriens [2]. Aussi les empereurs devaient-ils confirmer et faire exécuter ce que le saint concile général avait décidé contre Nestorius et ses doctrines impies [3].

La lettre synodale au pape Célestin est plus détaillée ; elle contient toute l'histoire du concile d'Éphèse depuis la lettre de convocation impériale jusqu'aux résultats de la cinquième session. La lettre fait remarquer, en outre, que le concile a déclaré Cyrille et Memnon innocents, et qu'il est avec eux dans la plus intime com-

1. Mansi, *op. cit.*, t. IV, col. 1318-1326 ; Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 1493-1500.

2. Dans la lettre écrite au pape par le synode et dont nous parlerons bientôt, il y a de plus cette phrase : « Plusieurs de ces prétendus évêques sont sans églises, d'autres ont été chassés de la Thessalie (lisez l'Italie). »

3. Mansi, *op. cit.*, t. IV, col. 1326 sq. ; Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 1502 sq.

Digitized by Google

munion ecclésiastique. Une addition, plus importante à nos yeux, annonce que les actes des Occidentaux concernant la condamnation des pélagiens et des célestins, de Pélage, de Célestius et de ses partisans Julien, Persidius, Florus, Marcellin, Orentius, etc., furent lus dans le concile d'Éphèse (nous ne savons cependant pas dans quelle session), et que le jugement du pape sur toutes ces questions fut approuvé par tous les membres de l'assemblée [1].

Cyrille prêche alors contre Jean d'Antioche, comme il avait aupa- [206]
ravant prêché contre Nestorius; nous possédons encore un de ses derniers sermons, très beau et très énergique [2]. Il a bien çà et là quelques expressions fort accentuées, mais il demeure toujours conforme aux rapports qui avaient existé entre Jean et Cyrille.

140. Sixième session, le 22 juillet.

La sixième session se tint le 22 juillet dans la maison de Memnon [3]. On lut d'abord le symbole de Nicée, puis les passages des Pères qui avaient déjà été donnés dans la première session, lors de la condamnation de Nestorius. Le concile voulait se démontrer à lui-même que Nestorius avait faussement compris et faussement interprété le symbole de Nicée.

Charisius, clerc (économe) de l'Église de Philadelphie, dit alors que deux prêtres de Constantinople, Anastase et Photius, avaient donné des lettres de recommandation pour les évêques de Lydie, à un certain Jacques, et qu'ils avaient fait grand éloge de son orthodoxie; mais que ce Jacques, étant venu à Philadelphie, avait aussitôt

1. Mansi, *op. cit.*, t. IV, col. 1330-1338; Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 1503. Voici le passage qui concerne les pélagiens : Ἀναγνωσθέντων δὲ ἐν τῇ ἁγίᾳ συνόδῳ τῶν ὑπομνημάτων τῶν πεπραγμένων ἐπὶ τῇ καθαιρέσει τῶν ἀποσίων Πελαγιανῶν καὶ Κελεστιανῶν, Κελεστίου, Πελαγίου, Ιουλιανοῦ, Περσιδίου, Φλώρου, Μαρκελλίνου, Ὀρεντιου, καὶ τὰ αὐτὰ τούτοις φρονούντων, ἐδικαιώσαμεν καὶ ἡμεῖς ἰσχυρὰ καὶ βέβαια μένειν τὰ ἐπ' αὐτοῖς ὡρισμένα παρὰ τῆς θεοσεβείας· καὶ σύμψηφοι πάντες ἐσμὲν, καθῃρημένους ἔχοντες αὐτούς.

2. Mansi, *op. cit.*, t. IV, p. 1338 sq.

3. Les actes de cette session ne nous sont pas parvenus intégralement (dans Mansi, *op. cit.*, t. IV, col. 1342 sq.; Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 1510 sq.); mais nous en possédons plusieurs traductions latines et plusieurs extraits dans Mansi, *op. cit.*, t. V, col. 602 sq. Les extraits qui nous ont été donnés par Marius Mercator dans sa traduction latine sont encore plus complets. *Ibid.*, p. 686 sq.

Digitized by Google

gagné quelques clercs et leur avait persuadé de signer une profession de foi nestorienne, au lieu du symbole de Nicée. Plusieurs quartodécimans de Lydie ayant voulu à cette époque rentrer dans l'Église, on leur avait fait signer, au lieu du symbole de Nicée, un symbole hérétique. Lui, Charisius, s'y étant opposé, avait été traité d'hérétique et on l'avait excommunié ; il était cependant orthodoxe et pouvait en donner la preuve par son symbole qu'il présenta. Ce symbole était identique, pour le sens, à celui de Nicée et de Constantinople ; les mots étaient à peu près les mêmes [1]. Il présenta aussi le symbole altéré auquel il avait fait allusion ; il est plus que probable que, sous un grand éclat de parole et sous un zèle simulé pour l'orthodoxie, cette pièce renfermait le fonds de l'hérésie de Nestorius, c'est-à-dire la doctrine de la
[207] séparation du Christ en un Logos et un homme élu [2]. Ce symbole n'avait pas pour auteur Nestorius, mais Théodore de Mopsueste [3]. Il avait été ensuite répandu par les nestoriens, et l'exemplaire, lu par Charisius devant le concile, avait été signé par beaucoup d'anciens quartodécimans et par quelques novatiens, presque exclusivement laïques. Dans le nombre se trouvait un prêtre quartodéciman, nommé Patrice, qui n'avait pas pu écrire [4].

Le concile ordonna, sous la menace de l'excommunication et de la déposition, le rejet de tout symbole autre que celui de Nicée, et en particulier de celui qu'avait présenté Charisius. On fit relire les extraits des écrits de Nestorius, déjà lus dans la première session, et tous ceux qui étaient présents, Cyrille en tête, clorent la session en signant les actes [5].

1. Mansi, *op. cit.*, t. IV, col. 1347 ; Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 1515.
2. Mansi, *op. cit.*, t. IV, col. 1347 sq. ; Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 1516 sq.
3. Walch, *Ketzergesch.*, t. V, p. 354.
4. Mansi, *op. cit.*, t. IV, col. 1358 ; Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 1523.
5. L'aspect extérieur du concile d'Éphèse est loin d'offrir la sérénité qui caractérise les sessions de Nicée. Cependant les conséquences théologiques ne furent pas moins considérables à Éphèse qu'à Nicée. Le dogme christologique dut à ces débats troublés un profit égal à celui que le dogme trinitaire avait retiré des discussions de l'an 325. Pour l'*homoousios* comme pour l'*hypostase* on chercha longtemps le terme exact et inattaquable qui contenait toute la vérité et la vérité toute seule. Les nestoriens adoptaient la tactique suivie un siècle auparavant par les ariens; ils attiraient à leur sens les termes reçus dans la langue théologique et détournaient dans un sens hérétique ceux dont faisaient usage leurs contradicteurs. De là l'imbroglio formidable dont nous avons dit quelque chose à propos des anathématismes et de l'apologie de Cyrille. Il devint bien vite évident qu'on ne sortirait de cette obscurité qu'à la condition de

Digitized by Google

141. Septième session. Lettre circulaire et canons.

On ne peut déterminer d'une manière précise la date de

définir et de limiter les termes dont on se servait. La langue théologique était dans un état de fermentation indescriptible. Chaque écrivain et presque chaque traité donne à un mot employé couramment et nécessairement une nuance différente de celle qu'on trouve dans un autre traité ou chez un autre écrivain. Deux vocables d'une importance capitale, οὐσία et ὑπόστασις, *être* et *hypostase*, n'avaient pu être fixés. On cherchait un mot qui servît à désigner l'unité dans le Christ; les uns préféraient φύσις, les autres πρόσωπον, signifiant *nature* et *personne*. On peut se demander si on serait jamais sorti de ce gâchis sans saint Cyrille? Très érudit, il sait prévoir le parti qu'on peut tirer d'un mot en se fondant sur le sens qu'on lui a donné auparavant dans tel ou tel écrit. C'est ainsi qu'il repousse obstinément le terme δύο φύσεις, deux natures, parce que Nestorius entendait par là deux natures ou deux personnes existant séparément et en soi. Chez lui, les mots φύσις et οὐσία sont employés parfois l'un pour l'autre quoique avec une tendance à moins employer φύσις pour une seule entité divine que pour les deux natures dans le Christ. Une fois l'élaboration terminée, les polémiques assoupies, on pourra constater que φύσις ainsi que οὐσία désignent l'essence ou le caractère commun à tous les êtres de même espèce, avec cette seule différence que φύσις est employé de préférence pour les choses finies, formées ou engendrées (φύω), pour la désignation de l'essence dans les êtres concrets. — Dans la controverse trinitaire, les Cappadociens avaient attribué ὑπόστασις à l'individu par opposition à l'espèce. L'hypostase comprend quelque chose de triple en soi: l'essence de l'être, ses qualités particulières et l'existence ou la participation de l'être. Dans la terminologie cyrillienne, le mot πρόσωπον a exactement le même sens que hypostase. Tandis que Nestorius admet l'existence dans le Christ de deux hypostases et de deux πρόσωπα, Cyrille se tient à une hypostase et un πρόσωπον. Et en effet, si toute nature individuelle et réelle est une hypostase, on se demande comment on pourrait admettre deux hypostases dans le Christ. — C'est à saint Cyrille que nous devons le terme consacré depuis à caractériser l'union de la nature humaine et de la nature divine par l'expression « union hypostatique », καθ'ὑπόστασιν. C'est le terme même dont se serviront les Pères du IVe concile œcuménique et il fera bon usage aussi bien contre le nestorianisme que contre le monophysisme. Cependant, si le mot est trouvé il ne reçoit pas de Cyrille sa valeur et sa portée définitives. Dans l'*Apologie* des anathématismes, le mot καθ'ὑπόστασιν ne sert qu'à désigner l'union du divin et de l'humain comme une union essentielle par opposition à une union simplement morale. *Apolog. contr. Theod.*, *P. G.*, t. LXXVI, col. 401. — Saint Cyrille parle parfois d'*une seule* nature de l'Homme-Dieu et de deux hypostases. Il y aurait là de quoi dérouter, et en effet, sa façon de s'exprimer n'a pas échappé aux monophysites qui s'en sont réclamés de même que les cyrilliens se trouvaient embarrassés par quelques expressions de leur maître et chef. Tandis que Cy-

Digitized by Google

la septième et dernière session. Les actes indiquent le 31 août, mais

rille présente aux nestoriens l'union du corps et de l'âme dans l'homme comme un type de l'union hypostatique dans le Christ, il tient pour aussi essentielle que celle du corps et de l'âme l'union de la divinité et de l'humanité dans le Christ et il l'appelle ἕνωσις φυσική ou bien ἕνωσις κατὰ φύσιν. Cyrille répugne à admettre deux natures dans le Christ parce que Nestorius en ferait aussitôt deux natures séparées et existantes par elles-mêmes ; il reconnaît donc une seule nature incarnée dans le *Logos*. *Adv. Nestor.*, II, præf., *P. G.*, t. LXXVI, col. 60. Pour justifier cette expression d'une orthodoxie hasardée, Cyrille invoque l'autorité d'Athanase dont il cite un écrit sur l'Incarnation. Mais Léonce de Byzance, *De sectis*, act. 8, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 1252 ; *Adv. fraudes Apollin.*, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 1947 sq., émettait, dès le VIe siècle, des doutes sur l'authenticité de ce traité d'Athanase connu et cité par le seul Cyrille. On ne le rencontrait dans aucun manuscrit et la terminologie d'Athanase dans ses ouvrages authentiques ne permettait pas de supposer qu'il se fût exprimé de la sorte, lui qui avait toujours parlé si nettement sur la dualité des natures comme sur la dualité des volontés dans le Christ. D'après Léonce, le passage en question des œuvres de saint Cyrille serait une interpolation de Dioscore le monophysite, très soucieux de fortifier sa doctrine par des arguments patristiques. En réalité, les paroles attribuées à Athanase se trouvent dans un traité d'Apollinaire de Laodicée sur l'Incarnation. Ce genre de falsification était de mode parmi les apollinaristes. *P. G.*, t. LXXV, col. 1289. Par *nature incarnée* Cyrille, en réalité, n'entendait pas une seule nature, mais deux. D'après lui, dans le Christ le *Logos* divin est devenu homme avec sa nature divine. Et on peut ainsi parler d'une nature divine incarnée comme d'un *Logos* divin incarné. Il résulte néanmoins de là que cette expression « nature incarnée du *Logos* » doit désigner les deux natures et marquer en même temps que le *Logos* a supporté et éprouvé des souffrances dans la nature humaine. — Le terme d'union physique, ἕνωσις φυσική, souleva des tempêtes. Nous avons vu, en étudiant le troisième anathématisme, les objections de Théodoret et les réponses de Cyrille. La pensée vraie de ce dernier avait été que le mot « physique » désignait une union essentielle et indissoluble du divin et de l'humain et excluait la division entre deux fils. — Cyrille, dans divers passages, désigne ce qui a été accompli par l'union hypostatique comme une certaine unité (ἕν), ne trouvant pas de terme plus précis. Selon lui, il est évident que le *Logos* engendré par le Père a gardé, même après son Incarnation, tout ce qui était inhérent à sa nature. Il est dangereux d'introduire une séparation, car il n'y a qu'un Seigneur Jésus-Christ par lequel le Père a tout créé. Il est créateur en tant que Dieu, vivificateur en tant que vie, aboutissant pour ainsi dire à un être unique qui tient le milieu entre les deux avec des propriétés naturelles et d'autres surnaturelles. *De recta fide ad Theod.*, c. XL, *P. G.*, t. LXXVI, col. 1193 ; *De inc. Unig.*, *P. G.*, t. LXXV, col. 1224, 1245, 1253. On assiste, grâce à tous ces textes, au travail qui se faisait en vue d'atteindre l'expression adéquate ; et pendant tout ce long effort on n'a pas songé à un mélange de natures, mais seulement à la conjonction de la nature humaine dans la personne du *Logos* restée sans changement. Plusieurs Pères avaient parlé de ce mélange des natures, κρᾶσις, voulant désigner par là une union intime entre le divin et l'humain ; rien de plus et surtout rien d'autre. Quand Nes-

Digitized by Google

Garnier [1], et après lui beaucoup de savants distingués, supposant une faute de copiste, ont lu le 31 juillet, par la raison que Jean, le nouveau fondé de pouvoirs de l'empereur, était à Éphèse dès le commencement d'août, et qu'il ne se tint plus de session après son arrivée [2]. Cette septième session se tint dans l'église de Sainte-Marie, et s'ouvrit par la lecture d'une supplique remise par l'archevêque Rhéginus de Constantia en Chypre, et signée par lui et par deux autres évêques de Chypre, Zénon et Évagre. Depuis quelque temps déjà, les patriarches d'Antioche réclamaient les droits de métropolitain supérieur sur les évêques de Chypre, et en particulier le droit de faire les ordinations. Lors donc que le siège métropolitain de cette île vint à vaquer, au moment de la convocation du concile d'Éphèse, par la mort de Troïlus, le duc Denys, proconsul d'Antioche, défendit, à la demande des patriarches d'Antioche, de choisir un nouvel archevêque jusqu'à ce que la question en litige fût [208]
complètement vidée par le concile. Si, contre toute attente, on venait à élire un évêque pour Constantia, cet évêque devait se rendre au concile d'Éphèse. Les deux lettres du proconsul adressées, l'une au gouverneur de Chypre, l'autre au clergé de Constantia, étaint jointes à la supplique et furent lues avec elle. Les évêques de Chypre n'avaient pas tenu compte de la défense, et dans leur concile provincial, ils avaient choisi Rhéginus pour archevêque. Pour expliquer leur conduite, ils soutenaient que les prétentions d'Antioche étaient *contra apostolicos canones et definitiones sanctissimæ Nicænæ synodi* [3]. Nous avons déjà démontré dans l'appendice IX[e] du 1[er] vol. que ces *apostolici canones* visaient plusieurs canons non apostoliques. En ce qui concerne le concile de Nicée, ils font évidemment allusion au 4[e] canon qui dit : « Chaque évêque

torius lui reproche d'admettre pour un seul être, εἰς μιάν οὐσίαν, ce mélange de divin et d'humain, Cyrille repousse la supposition de la diffusion des natures l'une dans l'autre, τῶν φύσεων εἰς ἀλλήλας ἀνάχυσις. Dans un autre passage, Cyrille trouve absurde de croire que la nature humaine ou le corps est devenu consubstantiel à la divinité ou admis à partager avec elle la même essence. L'anéantissement ou l'absorption de la nature humaine dans la divinité est signalé comme erroné et inexact. *P. G.*, t. LXXV, col. 1292 sq. (H. L.)

1. Dans son éd. des *Œuvres de Marius Mercator*, préface à la *Pars secunda*, *P. L.*, t. XLVIII, col. 729.

2. E. du Pin, *Nouv. biblioth.*, t. IV, p. 300 ; Tillemont, *Mém. hist. ecclés.*, t. XIV, p. 444, éd. Venise ; Fleury, *Hist. eccl.*, t. XXV, § 57 ; dom Ceillier, *Hist. des auteurs sacrés*, t. XIII, p. 746 ; Walch, *Ketzergesch.*, t. V, p. 511.

3. Mansi, *op. cit.*, t. IV, col. 1465 ; Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 1617.

Digitized by Google

doit être institué par les évêques de la province. » Dans le débat qui s'éleva au concile d'Ephèse au sujet de la réclamation des Chypriotes, quelques-uns firent remarquer « qu'on ne devait pas oublier que le concile de Nicée avait simplement voulu sauvegarder les droits anciens des Églises, et qu'à Antioche en particulier, on devait s'en souvenir [1]. » C'était une évidente allusion au 6e canon de Nicée ; l'orateur voulait dire ceci : « Ce canon a confirmé aux grands sièges métropolitains, et en particulier à celui d'Antioche, leurs droits anciens. La question doit donc être ainsi posée : Comment se passaient les choses avant cette ordonnance ? Les évêques d'Antioche avaient-ils le droit de sacrer les évêques de Chypre ? » Aussi le concile demanda-t-il aux évêques de Chypre de faire la preuve que les évêques d'Antioche n'avaient pas antérieurement possédé un pareil droit. L'un des évêques de l'île, nommé Zénon, assura que l'ancien archevêque Troïle, de même que tous ses prédécesseurs jusqu'aux temps apostoliques, avaient toujours été sacrés par les évê-
[209] ques de leur province et non par ceux d'Antioche. Le concile conclut les débats par cette décision : « Les Églises de Chypre garderont leur indépendance et leurs droits de sacrer leurs évêques (et de les élire) : le concile renouvelle en général, toutes les libertés des provinces ecclésiastiques, et prohibe les empiètements sur les provinces étrangères [2]. »

1. Mansi, *op. cit.*, t. IV, col. 1468 ; Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 1620.
2. Mansi, *op. cit.*, t. IV, col 1466-1470 ; Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 1617-1620. Quant à la discussion des évêques de Chypre, voyez Maassen, *Der Primat des Bischofs von Rom*, p. 50 sq.

Le concile d'Éphèse marque une date importante dans l'histoire ecclésiastique de l'île de Chypre. Les débuts du christianisme dans l'île ont été rapportés par les Actes des Apôtres et une abondante végétation légendaire s'est développée, principalement au Ve et au VIe siècle, autour de ces indications sommaires. Toutes les questions relatives à cette période et à l'établissement de l'Église chypriote sont bien résumées et présentées dans Palmieri, *Chypre*, dans le *Dictionnaire de théologie catholique*, 1905, t. II, col. 24-25 sq. D'assez bonne heure des récits ont été mis en circulation dans le but intéressé de prouver l'autocéphalie de l'Église de Chypre contre les prétentions des patriarches d'Antioche. La forme définitive de la légende chypriote serait le panégyrique de saint Barnabé par le moine Alexandre, de Salamine. Ἐγκώμιον εἰς Βαρνάβαν τὸν Ἀπόστολον, προτραπέντος ὑπὸ τοῦ πρεσβυτέρου καὶ κλειδούχου τοῦ σεβασμιόυ αὐτοῦ ναοῦ, ἐν ᾧ ἱστορῆται καὶ ὁ τόπος τῆς ἀποκαλύψεως τῶν αὐτοῦ λειψάνων, dans *Acta sanct.*, juin, t. II, p. 436-453, texte grec, la version latine dans *P. G.*, t. LXXXVII, col. 4087-4106. Cf. Duchesne, *Saint Barnabé*, Rome, 1892, p. 34. Le patriarcat d'Antioche travailla longtemps et obstinément à s'emparer de

Digitized by Google

Dans la même session, le concile adressa une lettre circulaire à tous les évêques, clercs et laïques, portant en substance que le

l'Église de Chypre, celle-ci défendit avec non moins d'obstination son autocéphalie. L'histoire de ce conflit est restée, pour plusieurs de ses phases, extrêmement obscure, Hackett, *A History of the orthodox Church of Cyprus from the coming of the Apostles Paul and Barnabas to the commencement of the british occupation*, in-8, London, 1901, p. 13. Administrativement, Chypre appartenait au diocèse d'Orient, divisé en quinze provinces (*Notitia dignitatum*, édit. Seeck, Berlin, 1896, p. 5-6), et le gouverneur de l'île relevait du préfet d'Antioche, qualifié comte d'Orient. Il semblait que la juridiction ecclésiastique devait se modeler sur l'administration civile ; aussi les évêques d'Antioche firent-ils valoir cet argument pour soutenir leurs prétentions, mais les Chypriotes faisaient bonne défense. Profitant du trouble soulevé par les ariens dans le patriarcat d'Antioche durant le schisme d'Eustathe, les Chypriotes purent ressaisir leur autonomie, ce qui souleva de vives réclamations de la part du patriarche Alexandre I[er] au pape Innocent I[er], entre 413 et 417. S. Epiphane, *Adv. hæres.*, *P. G.*, t. XLII, col. 456-457. Innocent entra dans les vues du patriarche et écrivit aux Chypriotes pour les inviter à reconnaître leur chef ecclésiastique ; ce fut en vain ; Tillemont, *Mém. hist. ecclés.*, t. XIV, p. 445 ; S. Vailhé, *L'ancien patriarcat d'Antioche*, dans les *Echos d'Orient*, 1898-1899, t. II, p. 221 ; Morin, *Exercitationum ecclesiasticarum libri duo*, Parisiis, 1626, p. 24-38 ; Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. II, col. 672. L'Église d'Antioche n'invoquait pas seulement l'analogie de l'administration impériale, elle en appelait au 6[e] canon de Nicée que nous avons commenté parmi les appendices du tome I. Le passage sur lequel on discutait était celui qui conservait à l'Église d'Antioche et autres éparchies leurs droits acquis : Ὁμοίως δὲ καὶ κατὰ τὴν Ἀντιόχειαν, καὶ ἐν ταῖς ἄλλαις ἐπαρχίαις, τά πρεσβεῖα σῴζεσθαι ταῖς ἐκκλησίαις. Mansi, *op. cit.*, t. II, col. 36. Le droit du patriarche consistait à sacrer les métropolites dispersés dans toutes les contrées relevant du patriarcat d'Antioche. La lettre d'Innocent I[er] à Alexandre I[er] d'Antioche nous le dit clairement : *Super diœcesim suam prædictam ecclesiam non super aliquam provinciam recognoscimus constitutum. P. L.*, t. XX, col. 547-548. Antioche était donc bien la métropole de tout l'Orient. S. Jérôme, *Epist. ad Pammachium*, LXI, *Contra Johannem Hierosolymitanum*, *P. L.*, t. XXII, col. 427. Chypre n'aurait eu aucune raison à faire valoir pour échapper à la main mise d'Antioche, si le 6[e] canon de Nicée, en proclamant les droits des patriarches, n'avait ajouté que la même règle de conduite devait être appliquée aux *autres éparchies*. Les Chypriotes arguaient de ces mots pour revendiquer l'autocéphalie dont leur île avait joui dès le siècle apostolique. Cependant les patriarches d'Antioche auraient eu à citer encore le 37[e] canon arabique de Nicée (Mansi, *op. cit.*, t. II, col. 964), qui établit la suprématie d'Antioche sur Chypre, avec cette réserve que, à raison de la difficulté d'aborder l'île pendant l'hiver, les treize évêques de Chypre pouvaient procéder à la nomination de leur métropolitain durant cette saison. Ce canon si favorable aux prétentions rivales est postérieur au concile d'Éphèse, P. de Marca, *De concordia sacerdotii et imperii*, in-4, Neapoli, 1771, l. II, c. IX, t. I, p. 240-241 ; en outre, nous avons

Digitized by Google

concile a rendu une sentence d'excommunication et de déposition contre Jean d'Antioche et ses partisans qui sont de nouveau dénombrés.

Après ce décret général viennent les six canons suivants :

CAN. 1.

Εἴτις ὁ μητροπολίτης τῆς ἐπαρχίας, ἀποστατήσας τῆς ἁγίας καὶ οἰκουμενικῆς συνόδου, προσέθετο τῷ τῆς ἀποστασίας συνεδρίῳ, ἢ μετὰ τοῦτο προστεθείη, ἢ τὰ Κελεστίου ἐφρόνησεν ἢ φρονήσει, οὗτος κατὰ τῶν τῆς ἐπαρχίας ἐπισκόπων διὰ πράττεσθαί τι οὐδαμῶς δύναται, πάσης ἐκκλησιαστικῆς κοινωνίας ἐντεῦθεν ἤδη ὑπὸ τῆς συνόδου ἐκβεβλημένος καὶ ἀνενέργητος ὑπάρχων· ἀλλὰ καὶ αὐτοῖς τοῖς τῆς ἐπαρχίας ἐπισκόποις καὶ τοῖς πέριξ μητροπολίταις τοῖς τὰ τῆς ὀρθοδοξίας φρονοῦσιν ὑποκείσεται, εἰς τὸ πάντη καὶ τοῦ βαθμοῦ τῆς ἐπισκοπῆς ἐκβληθῆναι.

vu que les canons arabiques sont attribués à tort au concile de Nicée. Au moment où s'ouvrit le concile d'Éphèse on vient de voir les embarras dans lesquels Jean d'Antioche (423-440) avait à se débattre et précisément la mort récente de Troïle, évêque de Salamine, l'invitait à revendiquer ses droits de métropolitain supérieur sur Chypre. Pressentant que le clergé cypriote ne ferait aucun cas de ses communications, il s'adressa à Flavius Dionysius, comte d'Orient, pour faire interdire par la voie administrative du gouverneur civil, Théodore, l'élection d'un nouvel archevêque. Le clergé, averti ou non, considéra ces ordres comme non avenus et élut Rheginus au siège vacant. Celui-ci se rendit au concile d'Ephèse avec trois de ses suffragants, Saprice, évêque de Paphos, Zénon, évêque de Kurium et Évagre, évêque de Soli. Le sentiment d'irritation qu'inspirait aux Pères d'Éphèse le retard calculé, disait-on, de Jean d'Antioche, favorisait les desseins de la délégation cypriote qui revendiqua l'autocéphalie de son Église pendant la septième session. Un mémoire fut présenté au concile ; on y faisait valoir les empiètements injustes et les traitements cruels du patriarche à l'égard de Troïle et de son prédécesseur Théodore ; en outre, on affirmait l'illégalité des tentatives faites contre l'autonomie en contradiction avec les décisions de Nicée. Mansi, *op. cit.*, t. IV, col. 1465. Rheginus joignit à ce mémoire les deux lettres envoyées par Flavius Dionysius à Théodore, gouverneur de Chypre, et au clergé de l'île. On a vu plus haut la décision du concile ; toutefois il importe d'ajouter que les Pères d'Éphèse, mis en défiance par les impostures contre lesquelles les conciles ne s'étaient pas toujours assez tenus en garde, ajoutaient que la concession faite aux cypriotes était subordonnée à la vérité des faits qu'ils avaient rapportés. Si l'ancienne coutume leur était contraire, la concession accordée devenait nulle de plein droit. Si le primat d'Antioche non entendu pour cause d'absence pouvait dans la suite prouver la juridiction de son Église sur Chypre, antérieurement à l'épiscopat de saint Épiphane, il rentrerait en possession de tous les droits qu'on lui enlevait. S. Vailhé, dans les *Echos d'Orient*, t. II, p. 222 ; Morin, *op. cit.*, p. 37-38 ; Sathas, Μεσαιωνικὴ βιβλιοθήκη, Venezia, 1873, t. II, p. ιϛ'-κ'. (H. L.)

Digitized by Google

Le métropolitain qui abandonne ce saint et œcuménique concile, pour entrer dans cette assemblée d'apostats (c'est-à-dire dans le conciliabule), ou qui y entrera à l'avenir ; et, celui qui a partagé les opinions de Célestius ou qui les partagera à l'avenir (c'est-à-dire les opinions des pélagiens), ceux-là ont perdu toute juridiction sur les évêques de la province, et sont déjà exclus de toute communion et suspendus par le concile (en vertu de la sentence portée contre Jean et ses partisans). Les évêques de leur province et les métropolitains voisins qui sont orthodoxes doivent veiller à ce qu'ils soient complètement déposés de l'épiscopat [1].

CAN. 2.

Εἰ δέ τινες ἐπαρχιῶται ἐπίσκοποι ἀπελείφθησαν τῆς ἁγίας συνόδου καὶ τῇ ἀποστασίᾳ προσετέθησαν, ἢ προστεθῆναι πειραθεῖεν, ἢ καὶ ὑπογράψαντες τῇ Νεστορίου καθαιρέσει ἐπαλινδρόμησαν πρὸς τὸ τῆς ἀποστασίας συνέδριον, τούτους πάντη, κατὰ τὸ δόξαν τῇ ἁγίᾳ συνόδῳ, ἀλλοτρίους εἶναι τῆς ἱερωσύνης, καὶ τοῦ βαθμοῦ ἐκπίπτειν [2].

Si certains évêques de la province (ἐπαρχιῶται, c'est-à-dire les évê-

1. Ce canon concerne les évêques que le soin des affaires de leur Église ou de leur propre santé a tenu éloignés du concile. Quant aux métropolitains en révolte contre le concile ou attachés aux doctrines de Célestius, ils sont privés de toute juridiction sur leurs suffragants et placés dans l'état d'incapacité au point de vue ecclésiastique (ἀνενέργητος ὑπάρχων). A tel point que loin de commander désormais à leurs comprovinciaux ils leur sont soumis, de même qu'aux métropolitains voisins. Il est bon de remarquer la place que tient Célestius dans les préoccupations du concile d'Éphèse. Cet obstiné disciple de Pélage était venu à Constantinople avec quatre évêques occidentaux déposés dans leurs pays et chassés pour crime d'hérésie. Nestorius leur avait fait le meilleur accueil, mais l'arrivée à Constantinople de Marius Mercator (429) leur avait valu une nouvelle expulsion et Célestius n'emporta qu'une lettre sympathique de Nestorius. Cyrille d'Alexandrie et Memnon ont rapproché Célestius et Nestorius ; Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. IV, col. 1324 ; de même le concile dans sa lettre à l'empereur et dans sa lettre au pape, *Id.*, t. IV, col. 1333, met au nombre des partisans de Jean d'Antioche, les adhérents de l'hétérodoxie de Célestius. Les deux hérésies n'avaient cependant que des rapports assez éloignés. Une conception inexacte de la personne du Christ pouvait entraîner à une conception inexacte de son œuvre rédemptrice ou *vice versa*. Les deux théories avaient été soutenues par Théodore de Mopsueste ; attaquées toutes deux par Marius Mercator elles furent associées par le troisième concile œcuménique dans une même condamnation. (H. L.)

2. Βαθμός. Voir canons 1, 2, 3, 5, 6 ; concile de Chalcédoine, canons 2, 10, 12, 18, 22, 27, 29. Comparer cette phrase du canon 2e avec la sentence contre Nestorius qui « sera ἀλλότριον de la dignité épiscopale. » Mansi, *op. cit.*, t. IV, col. 1212. (H. L.)


Digitized by Google

ques suffragants d'une province) ont abandonné le saint concile, et ont passé à l'apostasie (c'est-à-dire du côté de ceux d'Antioche), ou bien
[210] ont cherché à y passer, ou enfin, après avoir signé la déposition de Nestorius, sont ensuite revenus dans l'assemblée des apostats, ceux-là, suivant la sentence du saint concile, doivent être déposés du sacerdoce et déchus de leur grade (c'est-à-dire de leurs fonctions).

CAN. 3.

Εἰ δέ τινες καὶ τῶν ἐν ἑκάστῃ πόλει ἢ χώρᾳ κληρικῶν ὑπὸ Νεστορίου καὶ τῶν σὺν αὐτῷ ὄντων τῆς ἱερωσύνης ἐκωλύθησαν διὰ τὸ ὀρθῶς φρονεῖν, ἐδικαιώσαμεν καὶ τούτους τὸν ἴδιον ἀπολαβεῖν βαθμόν. Κοινῶς δὲ τοὺς τῇ ὀρθοδόξῳ καὶ οἰκουμενικῇ συνόδῳ συμφρονοῦντας κληρικοὺς κελεύομεν τοῖς ἀποστατήσασιν ἢ ἀφισταμένοις ἐπισκόποις μηδόλως ὑποκεῖσθαι κατὰ μηδένα τρόπον.

Si dans une ville ou une campagne quelconque, des clercs ont été déposés par Nestorius ou ses partisans, à cause de leurs sentiments orthodoxes, nous avons jugé qu'ils doivent être réintégrés dans leurs fonctions. En principe, nous ordonnons que les clercs restés fidèles au concile général ne doivent être subordonnés en aucune manière aux évêques qui ont apostasié ou qui le feront.

CAN. 4.

Εἰ δέ τινες ἀποστατήσαιεν τῶν κληρικῶν, καὶ τολμήσαιεν ἢ κατ' ἰδίαν ἢ δημοσίᾳ τὰ Νεστορίου ἢ τὰ Κελεστίου φρονῆσαι, καὶ τούτους εἶναι καθῃρημένους ὑπὸ τῆς ἁγίας συνόδου δεδικαίωται.

Si certains clercs apostasient et osent prendre parti, secrètement ou publiquement, pour Nestorius ou Célestius, le saint concile a jugé aussi qu'ils doivent être déposés.

CAN. 5.

Ὅσοι δὲ ἐπὶ ἀτόποις πράξεσι κατεκρίθησαν ὑπὸ τῆς ἁγίας συνόδου ἢ ὑπὸ τῶν οἰκείων ἐπισκόπων, καὶ τούτοις ἀκανονίστως κατὰ τὴν ἐν ἅπασιν ἀδιαφορίαν αὐτοῦ ὁ Νεστόριος καὶ οἱ τὰ αὐτοῦ φρονοῦντες ἀποδοῦναι ἐπειράθησαν ἢ πειραθεῖεν κοινωνίαν ἢ βαθμὸν, ἀνωφελήτους μένειν καὶ τούτους, καὶ εἶναι οὐδὲν ἧττον καθῃρημένους ἐδικαιώσαμεν.

Quant à ceux qui ont été condamnés pour des actions coupables (qu'ils l'aient été par le saint concile, ou par leurs propres évêques), et auxquels Nestorius et ses partisans, agissant en opposition avec les canons, et sans faire de distinction (entre ce qui est permis et ce qui ne l'est pas) [1],

1. C'est ainsi que ce passage est commenté par l'ancien scoliaste Zonaras dans Beveridge, *Synodicon*, t. I, p. 102.


Digitized by Google

ont cherché ou chercheront à rendre la communion, ou leurs fonctions, nous avons jugé qu'ils ne doivent en retirer aucun profit et n'en demeureront pas moins déposés. [211]

Can. 6.

Ὁμοίως δὲ καὶ εἴτινες βουληθεῖεν τὰ περὶ ἑκάστων πεπραγμένα ἐν τῇ ἁγίᾳ συνόδῳ τῇ ἐν Ἐφέσῳ οἱῳδήποτε τρόπῳ παρασαλεύειν· ἡ ἁγία σύνοδος ὥρισεν, εἰ μὲν ἐπίσκοποι εἶεν ἢ κληρικοί, τοῦ οἰκείου παντελῶς ἀποπίπτειν βαθμοῦ· εἰ δὲ λαϊκοί, ἀκοινωνήτους ὑπάρχειν.

De même, au sujet de tous ceux qui ont agi d'une manière quelconque contre un ordre du saint concile d'Éphèse, le concile décide que, s'ils sont évêques ou clercs, ils perdront leurs charges, et, s'ils sont laïques, qu'ils seront excommuniés.

Les actes ajoutent que ces canons furent signés par tous les évêques [1]. Si dans quelque manuscrit on compte huit canons, cela vient de ce que l'on regarde comme 7e canon la résolution prise par le concile à l'occasion de la motion de Charisius ; enfin on donne comme 8e canon le décret sur les évêques de Chypre [2].

Nous remarquerons que Denys le Petit n'a pas inséré, dans sa collection, un seul des canons d'Éphèse ; cela peut venir de ce que ces canons n'avaient pas un intérêt général, mais n'étaient que des ordonnances particulières concernant le nestorianisme ou le pélagianisme [3].

142. Affaire de Pamphylie, des Messaliens, de Thrace et de l'évêché de Jérusalem.

Plusieurs documents nous apprennent que le concile d'Éphèse s'occupa de quelques affaires particulières, mais nous ne savons dans quelle session. En tête de ces documents se trouve une lettre adressée, au sujet de l'évêque Eustathe, au synode provincial de Pamphylie ; on ignore si cet Eustathe était métropolitain de Pam-

1. Mansi, *op. cit.*, t. IV, col. 1471 sq. ; Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 1622 sq. Beveridge, *Synodicon*, t. II, appendix, p. 103 sq., a commenté quelques-uns des canons d'Éphèse.

2. Mansi, *op. cit.* ; Hardouin, *op. cit.*

3. Dom Ceillier, *Hist. génér. aut. ecclés.*, 1re édit., t. XIII, p. 751.

Digitized by Google



phylie ou évêque d'Attalia [1], mais on sait qu'il résigna ses fonctions
[212] parce qu'il ne pouvait remplir convenablement sa charge et tenir tête à ses adversaires. Les évêques de la province lui donnèrent pour successeur un certain Théodore ; mais, du consentement de celui-ci, Eustathe demanda alors la permission de conserver le titre et les honneurs épiscopaux et le concile le lui permit, tout en mettant pour restriction qu'il ne pourrait faire d'ordinations, ni célébrer en quelque endroit que ce fût le service divin, sans l'autorisation de l'évêque du lieu [2].

Le second document dont il est ici question, est une décision prise au sujet des massaliens ou euchites. Les évêques de Pamphylie et de Lycaonie, dans le district desquels se trouvaient ces hérétiques, présentèrent un décret les concernant, rendu par un concile de Constantinople sous l'évêque Sisinnius. Le concile d'Éphèse approuva ce décret, ainsi que les décisions prises à ce sujet à Alexandrie. D'après cela, les clercs qui avaient été jusqu'alors massaliens, mais qui anathématisaient maintenant leur erreur, resteraient dans le clergé ; on devait, de même, donner la communion aux laïques, mais, dans le cas où ils se refuseraient à anathématiser ces erreurs, les clercs seraient privés de leurs charges, de leurs honneurs et de la communion de l'Église, et les laïques seraient excommuniés. En outre, on ne devait donner accès dans aucun couvent à ceux qui avaient été massaliens (même dans le cas où ils se seraient convertis), afin que cette engeance (qui croissait de préférence dans les couvents) ne pût se propager. On condamna aussi un écrit de ces hérétiques, intitulé : *Asceticon* [3].

Deux évêques de Thrace, Euprepius de Byza (Bizya) et Cyrille de Cèle, donnèrent lieu à un troisième décret ; ils réclamaient protection contre leur métropolitain Fritilas d'Héraclée, passé au parti de Jean d'Antioche, et demandaient qu'on leur permît, comme

1. Dans la suscription de la lettre synodale il a le titre de métropolitain, mais les deux métropoles de la Pamphylie, Perge et Side, étaient alors occupées par Vériniane et Amphiloque. Voyez les suscriptions des évêques présents à Éphèse, dans Mansi, *op. cit.*, t. IV, col. 1214 et 1226 ; Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 1423 et 1431. Par contre, nous trouvons au nombre des Pères du synode d'Éphèse un Théodore d'Attalia, que Tillemont avait déjà présumé (note 55 sur S. Cyrille) être le successeur d'Eustathe.

2. Mansi, *op. cit.*, t. IV, col. 1475 ; Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 1626.

3. Mansi, *op. cit.*, t. IV, col. 1477 ; Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 1627. Cf. Tillemont, *Mém. hist. ecclés.*, t. XIV, note 56, sur saint Cyrille.


Digitized by Google

par le passé, d'avoir deux évêchés. Le concile accéda à leurs demandes [1]. [213]

Nous savons enfin, par une lettre du pape Léon le Grand, que, dans ce même concile d'Éphèse, Juvénal de Jérusalem chercha d'une manière déloyale, à l'aide de faux documents, à se soustraire à la juridiction du patriarche d'Antioche et à assurer à son siège le principat ecclésiastique sur la Palestine [2], mais que Cyrille d'Alexandrie, quoique étroitement uni à Juvénal dans la lutte contre Nestorius, s'opposa énergiquement à ces intrigues et plus tard fit sur cette affaire un rapport au pape [3].

143. Appel des deux partis à l'empereur.

Nous avons pu remarquer que, à plusieurs reprises, le concile avait décidé l'envoi des actes de l'assemblée à l'empereur, et s'était plaint, lorsque Pallade arriva à Éphèse, que le comte Candidien ne laissait pas parvenir les rapports à la cour. Les nestoriens commirent à Constantinople même d'autres illégalités d'un caractère beaucoup plus grave. Ils occupèrent les routes des campagnes et les portes des villes, et firent la visite de tous les navires pour empêcher toute communication entre le concile et la capitale. En dépit de toutes ces précautions, un mendiant parvint à porter à Constantinople une lettre écrite par Cyrille (elle est maintenant perdue), cachée dans un bâton creux. Cyrille dépeignait dans cette lettre la tyrannie que Candidien et les Orientaux faisaient peser sur le concile, et demandait l'autorisationd'envoyer une députation d'évêques à Constantinople [4]. Profondément émus par cette lettre, les moines de Constantinople, ayant à leur tête leurs archimandrites et en

1. Mansi, *op. cit.*, t. IV, col. 1478 ; Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 1628.

2. Nous voyons par une lettre du député d'Antioche que Juvénal émettait aussi des prétentions sur la Phénicie et sur l'Arabie.

3. Voyez sur cette question le commentaire que nous avons donné sur le 7e canon de Nicée, dans le 1er vol. Voyez aussi ce que nous avons dit alors sur l'étendue du patriarcat d'Antioche.

4. L'*Apologia Dalmatii* prouve par le passage suivant que cette prière se trouvait aussi dans la lettre de Cyrille : τοῦτο οὖν ἐγένετο, ἵνα πεμφθῇ καὶ ἔλθωσιν οἱ ἐρχόμενοι... οἱ ἁγιώτατοι ἐπίσκοποι οἱ νῦν ἐρχόμενοι παρὰ τῆς ἁγίας συνόδου. Mansi, *op. cit.*, t. IV, col. 1429 ; Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 1588 sq.

Digitized by Google

particulier Dalmatius, se rendirent au chant des hymnes et des psaumes devant la résidence impériale. Depuis quarante-huit ans,
[214] Dalmatius, qui jouissait d'une grande réputation de sainteté, n'avait jamais, quelques instances que l'on eût faites, voulu quitter son monastère ; mais il crut alors entendre une voix du Ciel qui lui ordonnait de sauver l'Église et son apparition subite causa en effet une profonde impression [1]. L'empereur laissa les archimandrites arriver jusqu'à lui, pendant que la multitude des moines et le peuple attendaient à la porte en chantant des saints cantiques. Les archimandrites lurent à l'empereur la lettre reçue d'Éphèse et alors s'engagea le dialogue suivant. L'empereur dit : « S'il en est ainsi, quelques évêques du concile doivent venir me trouver pour m'exposer l'affaire. » Dalmatius répondit : « Nul d'entre eux ne peut venir jusqu'ici. » L'empereur : « Personne ne les en empêche. » Damaltius : « Mais si ; ceux qui ont des sentiments nestoriens vont et viennent en toute liberté, mais pour ce qui concerne le saint concile, nul n'a le droit d'informer Votre piété de ce qu'il fait. » Il ajouta : « Préfères-tu écouter six mille évêques, ou bien un seul impie ? » L'empereur autorisa les députés du concile à venir à Constantinople, et, en congédiant les archimandrites, il les pria d'intercéder pour lui auprès de Dieu.

En revenant du palais impérial, les archimandrites se rendirent avec les moines et le peuple dans l'église du martyr Mocius, où Damaltius monta à l'ambon et fit connaître les circonstances de l'audience. Tout l'auditoire vociféra : « Anathème à Nestorius [2] ! »

Usant de l'autorisation impériale, devançant peut-être son arrivée

1. Dalmatius rapporte lui-même que l'empereur étant venu le voir, il lui avait indiqué dans quel sens il devait écrire à Éphèse. L'empereur parut d'abord vouloir suivre ces conseils, mais les intrigues le détournèrent de cette bonne résolution, et il écrivit ce que Palladius rapporta ensuite au synode.

2. Les documents originaux se trouvent dans Mansi, *op. cit.*, t. IV, col. 1427 et 1430 ; Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 1586 sq. Quelques historiens ont voulu placer cet incident à une époque plus tardive, lorsque Cyrille et Memnon déjà exilés, la situation était devenue encore plus critique pour le concile. Mais les pièces en question ne laissent aucun soupçon qu'ils eussent déjà été appréhendés au corps ; et ce que Dalmatius demandait, c'est-à-dire que les ambassadeurs du synode vinssent à Constantinople, eut lieu à l'époque où Irénée se rendit à Constantinople et longtemps avant l'arrivée du comte Jean, et bien avant que l'on se fût emparé de Cyrille et de Memnon. Walch, *Ketzergesch.*, t. V, p. 522.

Digitized by Google

à Éphèse, le concile envoya à Constantinople Théopempte de Cabasus et Daniel de Darnis [1] (deux Égyptiens), avec une lettre de remerciements pour Dalmatius [2]. Jean et ses orientaux crurent utile de faire intercéder pour eux à la cour ; par respect pour les ordres de l'empereur, ils s'abstinrent, ainsi qu'ils eurent du reste le soin de le déclarer [3], de choisir leurs députés parmi les évêques, ainsi qu'avaient fait les Égyptiens ; mais ils demandèrent au comte Irénée de se rendre, dans l'intérêt de leur cause, à Constantinople. Le comte accepta et emporta une lettre des schismatiques, dans laquelle ils informaient l'empereur de l'interdiction à eux faite de célébrer à Éphèse l'office divin, et des mauvais traitements que peu auparavant (après l'arrivée de Pallade), ils avaient subis, lorsqu'ils avaient voulu entrer dans une église pour rendre grâces à Dieu de la lettre impériale qu'ils venaient de recevoir ; enfin comment Cyrille et ses partisans se permettaient vis-à-vis d'eux toutes sortes de brutalités [4]. On demandait donc à l'empereur de prêter l'oreille à ce qu'Irénée lui rapporterait, car il lui indiquerait différents remèdes au mal [5]. [215]

Comme, dans cette lettre, les schismatiques ne disent pas que le concile les a déjà suspendus et excommuniés, on peut en conclure qu'elle a été écrite entre la quatrième et la cinquième session du concile (16 et 17 juillet), et par conséquent qu'Irénée s'est mis en route vers la mi-juillet.

Quand le concile eut, dans les deux sessions indiquées, prononcé son jugement contre Jean d'Antioche et ses partisans, ceux-ci rédigèrent un rapport à l'empereur et l'expédièrent à Irénée, qui était

1. Il est vrai que les noms de ces deux évêques ne sont positivement donnés nulle part comme étant ceux des députés qui se rendirent à Constantinople, mais on peut le conclure de ce qu'ils avaient auparavant signé à Éphèse, et de ce qu'ils sont ensuite désignés comme étant à Constantinople.

2. Dans Mansi, *op. cit.*, t. IV, col. 1258; Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 1447. C'est à tort que l'on place à cette époque la lettre de Dalmatius que nous possédons encore et qui est adressée au concile. Mansi, *op. cit.*, t. IV, col. 1258 ; Hardouin, *op. cit.*, col. 1446. Elle est cependant plus récente, mais elle fait mention de services que Dalmatius avait antérieurement rendus au concile.

3. Mansi, *op. cit.*, t. IV, col. 1374 ; Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 1535.

4. Chaque parti se plaignait des mauvais traitements que l'autre lui infligeait ; peut-être leurs plaintes réciproques étaient-elles également fondées, les fonctionnaires impériaux, qui faisaient cause commune avec les schismatiques, opprimaient le concile ; mais, en revanche, le peuple d'Éphèse menaçait et molestait les schismatiques.

5. Mansi, *op. cit.*, t. IV, col. 1390 ; Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 1547.

Digitized by Google

déjà parti, afin qu'il le présentât également à la cour. Ils cherchèrent dans ce mémoire à démontrer la valeur de leur jugement contre
[216] Cyrille et Memnon, et, par contre, à prouver que celui qui avait été prononcé contre eux par le concile, était déraisonnable et nul de plein droit ; ils se plaignirent encore de la pression qu'on exerçait sur eux, et réclamèrent la convocation à Constantinople ou à Nicomédie d'un nouveau concile. Dans ce cas chaque métropolitain n'amènerait pas avec lui plus de deux évêques. Enfin chacun signerait le symbole de Nicée, qu'ils inséraient eux-mêmes en tête de leur lettre [1] ; personne n'y ferait d'additions ; on n'appellerait pas le Christ simplement un homme (ainsi que le faisait Nestorius), et l'on ne déclarerait pas la divinité du Christ capable de souffrir (le principal reproche fait à Cyrille) : car l'une et l'autre assertion étaient également blasphématoires [2]. Les schismatiques s'adressèrent aussi par lettres à de hauts fonctionnaires, pour leur dépeindre ce qu'ils appelaient leur triste situation à Éphèse, et les mauvais traitements qu'ils prétendaient avoir eu à supporter. Ils demandaient à être mandés à Constantinople pour y tenir un nouveau concile [3].

A la même époque Théodoret de Cyr écrivit à l'évêque André de Samosate une lettre que nous ne possédons plus qu'en latin, et dans laquelle il le félicite de ce que la maladie l'a empêché de se rendre à Éphèse. De cette manière, le spectacle de la tyrannie et de ces calamités lui avait été épargné. L'Égyptien était en fureur contre Dieu, et la plus grande partie du peuple d'Israël (c'est-à-dire les chrétiens) était de son côté, ainsi que les Égyptiens, ceux de Palestine, ceux du Pont et de l'Asie, et l'Occident. Ceux qui avaient été déposés (Cyrille, etc.) célébraient le service divin et, au contraire, ceux qui avaient porté la sentence de déposition

1. Dans notre exemplaire la lettre du parti d'Antioche n'a plus ce symbole de Nicée. Aussi Garnier et d'autres ont-ils cru que ce document, imprimé avec la suscription *De schismaticis* dans Mansi, *op. cit.*, t. IV, col. 1375, et Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 1535, et qui contient le symbole de Nicée, n'était autrefois qu'un fragment de cette lettre, écrit par ceux d'Antioche. Il n'en est cependant pas ainsi ; ce document est évidemment plus récent : car il y est question de la troisième lettre de l'empereur qui fut apportée par le comte Jean.

2. Mansi, *op. cit.*, t. IV, col. 1371 sq. ; Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 1534 sq.

3. Mansi, *op. cit.*, t. IV, col. 1383-1386 ; Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 1543. La seconde de ces deux lettres à Præpositus et Scholasticus paraît avoir été écrite un peu plus tard et après l'arrivée du comte Jean, car elle fait mention de trois lettres de l'empereur.

Digitized by Google

étaient confinés dans leurs maisons pour y gémir. Jamais comique n'avait décrit une situation aussi ridicule, jamais tragique n'avait [217] écrit un drame aussi lamentable[1]. [Les ambassadeurs du véritable concile arrivèrent à Constantinople trois jours avant Irénée, ainsi que celui-ci a soin de l'indiquer. L'exposé qu'ils firent du véritable état des choses impressionna profondément des personnages haut placés, des hommes d'État et des généraux ; qui tous regardèrent comme parfaitement légale la condamnation portée par le concile contre Nestorius. C'est l'opinion qu'eut en particulier Scholasticus, chambellan de l'empereur, par ce seul motif que Nestorius avait combattu à Éphèse l'expression de *Mère de Dieu*[2]. Après l'arrivée d'Irénée, il y eut beaucoup de pourparlers, et l'on finit par convenir qu'Irénée et les pélagiens du concile paraîtraient en même temps devant l'empereur et en présence des hauts fonctionnaires de l'État. Irénée assure qu'il ne put parvenir jusqu'au palais, sans courir le danger d'être jeté à la mer (tant le peuple était irrité contre les nestoriens) ; mais il se vante, par contre, d'avoir convaincu l'empereur de l'injustice commise par le concile et de sa conduite tout à fait illégale (en n'attendant pas ceux d'Antioche) et de l'avoir décidé à déposer Cyrille et à infirmer les actes de la majorité à Éphèse. Peu après arrivèrent à Constantinople Jean, médecin et syncelle de Cyrille, qui détruisit tout l'échafaudage d'Irénée et gagna de nouveau beaucoup de hauts fonctionnaires. Les uns conseillèrent alors à l'empereur de confirmer les dépositions prononcées contre Nestorius et contre Cyrille et Memnon ; un second parti voulait au contraire que l'empereur n'approuvât aucune de ces dépositions; mais qu'il mandât près de lui les évêques les plus distingués, pour faire une enquête sur ce qui s'était passé. D'autres enfin conseillaient à l'empereur d'envoyer à Éphèse des fondés de pouvoirs pour y rétablir la paix. Cette dernière pro-

1. Théodoret *Opera*, éd, Schulze., t. IV, p. 1335, et plus complète, t. V, p. 649. Voyez aussi les remarques dont Garnier a fait suivre cette lettre. *Ibid.*, p. 368. En outre dans Mansi, *op. cit.*, t. V, col. 787 ; t. IX, col. 793 ; et Hardouin, *op. cit.*, t. III, col. 136. Dans les actes du Vᵉ concile gén., *Collat.*, 5.

2. Nestorius lui écrivit quelque temps après pour regagner ses bonnes grâces, et lui expliqua dans quel sens il permettait d'appeler Marie, Mère de Dieu. Il donna en même temps des extraits de la doctrine professée par Cyrille, dans le but de prouver que Cyrille attribuait à la nature divine un commencement selon le temps, de même qu'une mort temporelle. Mansi, *op. cit.*, t. V, col. 777 ; Hardouin, *op. cit.*, t. I, p. 1552.

Digitized by Google

position était celle qui souriait le moins à Irénée, parce qu'elle venait
[218] de gens défavorables à Nestorius [1].

114. Décision de l'empereur. On s'empare de Cyrille, de Memnon et de Nestorius. Le concile réduit à l'extrémité.

L'empereur suivit à la fois le premier et le troisième conseil qui lui avaient été donnés. Il confirma en même temps la déposition de Nestorius, de Cyrille et de Memnon, et envoya Jean, « comte des sacrées largesses » (trésorier d'Etat), à Éphèse, promulguer cette sentence, et essayer de ramener la concorde dans les esprits. L'édit contenant cette décision est adressé à tous les archevêques et évêques marquants qui avaient reçu une invitation particulière pour se rendre au concile d'Éphèse ; c'est probablement par une faute de la chancellerie que le nom d'Augustin se trouve parmi ceux de ces évêques, car il était déjà mort depuis onze mois déjà (le 28 août 430) [2]. Le premier des évêques cités dans la suscription de l'édit est le pape Célestin, quoiqu'il n'assistât pas personnellement au concile ; les noms de Cyrille, de Memnon et de Nestorius sont, pour des motifs que l'on comprend sans peine, passés sous silence. Il n'est pas possible de dire si Jean d'Antioche a été également nommé. On cite deux Jean, mais sans autre indication, et aucun des deux ne vient immédiatement après le pape Célestin, ce qu'eût demandé l'ordre hiérarchique s'il s'était agi de Jean d'Antioche. Au reste, on doit reconnaître que dans cette suscription la préséance n'est pas toujours observée d'une manière bien exacte ; ainsi, Juvénal de Jérusalem se trouve à la dix-huitième place et après des évêques qui, bien certainement, se rangeaient après lui. Cet argument perd donc toute sa force. Si l'empereur confirma la déposition de Cyrille, c'est qu'il n'avait pas d'opinion personnelle sur la question théologique débattue. Cela seul peut expliquer comment il soutint d'abord Nestorius et plus tard Eutychès, qui était radicalement opposé au nestorianisme. Le parti d'Antioche, composé en grande partie d'hommes de grand mérite et d'une orthodoxie irréprochable, Théodoret de Cyr

1. Mansi, *op. cit.*, t. IV, col. 1391 sq. ; Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 1547 sq.
2. Mansi, *op. cit.*, t. IV, col. 1395 ; Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 1554.

Digitized by Google

par exemple, avait fait tout son possible pour faire croire que la doctrine de Cyrille était entachée d'apollinarisme et sa conduite injuste et passionnée. De même, disait-on, que son oncle Théophile avait poursuivi pour des motifs de haine personnelle saint Jean Chrysostome, ainsi Cyrille poursuivait Nestorius pour les mêmes motifs. On le représentait comme un hérétique afin de le mieux perdre. — Les accusations de ce genre avaient fini par faire impression même sur l'esprit des théologiens orthodoxes, comme on le voit par une lettre écrite à Cyrille par Isidore, abbé de Peluse (près d'Alexandrie) [1]. Isidore y dit explicitement que ces plaintes proviennent du parti d'Antioche à Éphèse. Il n'est pas surprenant que Théodose II, faible de caractère, se soit laissé induire en erreur, d'autant mieux que son commissaire Candidien était du parti d'Antioche. Mais son édit présente un autre point digne d'attention. A la manière des diplomates, il feint d'ignorer le véritable état des choses, c'est-à-dire les deux conciles siégeant à Éphèse face à face, et il suppose que tous les évêques réunis dans cette ville ne forment qu'un concile par lequel ont été déposés Nestorius, Cyrille et Memnon ; ce concile s'est assemblé pour traiter de ce qui concerne la foi, si bien qu'il ne s'agirait plus, d'après l'empereur, que d'apaiser quelques animosités particulières et ensuite de se séparer en paix. L'empereur va recommander cette paix au concile, et, pour ne pas être seul à le faire, il envoie une lettre écrite dans le même sens que la sienne par Acace de Bérée (maintenant Alep) en Syrie ; cet évêque plus que centenaire et universellement estimé n'avait pu venir en personne au concile et voulait lui communiquer ses conseils et ses avis. [219]

Muni de la lettre de l'empereur et de celle de l'évêque Acace, le nouveau commissaire Jean se rendit à Éphèse, où il arriva, d'après l'opinion commune, au commencement du mois d'août [2]. Son

1. Isidore Peluse, *Épist.*, lib. I, 310. *P. G.*, t. LXXVIII, col. 323-370 ; Baronius, *Annales*, ad ann. 431, n. 85, Mansi, *op. cit.*, t. v, col. 758, où se trouvent treize lettres d'Isidore.

2. Ainsi que nous l'avons vu, Irénée était arrivé à Constantinople vers le 20 juillet. Les négociations qui eurent lieu entre lui et ses adversaires, et qui se poursuivirent devant l'empereur, durèrent probablement jusqu'à la fin du mois de juillet ; elles eurent pour résultat la mission confiée au comte Jean et comme celui-ci se hâta extrêmement, mais fut cependant arrêté par diverses difficultés (Mansi, *op. cit.*, t. IV, col. 1397 ; Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 1355), on peut présumer qu'il arriva à Éphèse dans les premiers jours du mois d'août.


Digitized by Google

arrivée parut de mauvais augure pour la cause des orthodoxes, et Cyrille chercha, dans un sermon prononcé probablement devant les évêques du concile, à tranquilliser les esprits. Il montra comment
[220] les persécutions exercées sur les justes finissaient par produire de bons résultats [1]. La suscription de ce sermon mentionne qu'il fut prononcé par Cyrille avant son arrestation par le comte Jean, qui rendit compte en ces termes à l'empereur de sa conduite à Éphèse : « Aussitôt après son arrivée à Éphèse, il avait salué tous les évêques qu'il avait vus, sans tenir compte du parti auquel ils appartenaient ; il leur avait annoncé, et il avait fait annoncer aux absents (Cyrille et Memnon en particulier) une convocation générale pour le lendemain dans sa maison. Il avait marqué l'ordre suivant lequel ils devaient se présenter, afin d'éviter tout conflit entre les partis, lorsqu'ils se rendraient à la convocation. De très bonne heure, presque dès l'aurore, Nestorius et Jean d'Antioche étaient arrivés ; Cyrille suivit avec tous les autres évêques ; Memnon seul avait fait défaut [2]. Les partisans de Cyrille avaient demandé, dès le début, l'éloignement de Nestorius, qui était déposé, et en présence duquel, pour ce motif, on ne pouvait lire la sacrée lettre (celle de l'empereur), pas plus du reste qu'en présence des Orientaux (c'est-à-dire du parti d'Antioche). D'un autre côté le parti d'Antioche avait formulé la même demande touchant Cyrille et Memnon, déposés par le conciliabule. Il s'éleva alors une altercation très vive et très prolongée. Une partie de la journée s'étant écoulée dans ces disputes, le comte parvint par ses discours et en faisant usage de la force, ainsi qu'il l'avoue, et malgré la résistance du parti de Cyrille, à faire lire la lettre de l'empereur sans que Nestorius et Cyrille fussent présents, d'autant mieux que la lettre n'avait été adressée ni à l'un ni à l'autre [3]. C'est ainsi que la déposition de

1. Mansi, *op. cit.*, t. IV, col. 1367 sq.
2. Memnon s'excusa pour indisposition. (H. L.)
3. Dès que l'assemblée fut au complet, le comte Jean déploya le rouleau de pièces qui lui conféraient ses pouvoirs et se mit en devoir de les lire ; mais Cyrille l'interpella : « Comte illustrissime, dit-il, nous ne pouvons demeurer en présence de Nestorius, qui est déposé, et des évêques « orientaux », que le concile à retranchés de notre communion ! Pourquoi veux-tu nous contraindre à communiquer avec eux, nous qui ne devons pas même en supporter la vue ? — Qu'est-ce à dire, interrompit Jean d'Antioche, nous écoutons bien le comte devant ces gens-ci — il désignait les amis de Cyrille — par respect et par obéissance pour l'empereur, quoique nous les tenions pour des hérétiques excommuniés. » Un tumulte inouï suivit ces paroles : « C'était, a dit le comte Jean,

Digitized by Google

Cyrille, de Nestorius et de Memnon fut annoncée, et le parti d'Antioche l'accueillit favorablement ; les autres, au contraire, regardèrent comme illégale la déposition de Cyrille et de Memnon. Pour éviter de nouvelles complications, le comte Candidien s'était chargé de la garde de Nestorius (maintenant prisonnier) ; il avait confié Cyrille au comte Jacques et envoyé des membres du tribunal, ainsi que le premier diacre d'Éphèse, à Memnon, absent, pour lui annoncer sa déposition. Sur cela, Jean d'Antioche s'étant rendu à l'église pour y prier [1], apprit que Memnon se trouvait encore dans la cour épiscopale, il le manda aussitôt près de lui. A la question [221] pourquoi il n'était pas venu le matin, Memnon avait répondu d'une manière inconvenante. Il s'était ensuite rendu de lui-même dans la maison du comte, y avait été arrêté et remis à la garde du même comte Jacques. Enfin lui, Jean, s'était efforcé d'amener les évêques à des sentiments de paix et de conciliation ; il continuerait à tenir cette ligne de conduite et informerait les empereurs de tout ce qui pourrait se présenter d'important [2]. »

Nous savons par deux lettres du parti d'Antioche, qui se hatèrent d'annoncer triomphalement ces nouvelles à leurs partisans, que Cyrille et Memnon furent emprisonnés séparément et mis sous une forte garde [3]. Le concile orthodoxe écrivit alors une lettre très ferme aux deux empereurs (d'Orient et d'Occident) et déclara que le décret publié par le comte Jean avait causé une consternation générale. L'empereur, d'ordinaire si désireux de connaître la vérité, avait été trompé par des intrigues et des mensonges. D'après l'exposé

une vraie sédition, bien plus, un combat, une bataille. » On se défiait d'un camp à l'autre ; ce désordre se prolongea pendant une partie du jour. Le comte Jean ne sachant qu'imaginer pour ramener la paix, proposa l'expulsion de Nestorius et de Cyrille. « Le mandement impérial, dit-il, ne s'adresse pas à ces deux personnages nominativement, mais à tous les évêques sans distinction ; s'ils croient donc ne pas devoir demeurer ici, qu'ils s'éloignent librement ; je pense même que leur absence ne pourra être que favorable à la paix. » Cyrille et Nestorius répugnaient à cette concession et revendiquèrent leur droit de rester ; la dispute reprit plus acharnée. Enfin, moitié de gré, moitié de force, les deux prélats se résignèrent à quitter la salle. La lettre impériale fut alors écoutée avec assez de calme. (H. L.)

1. A l'église de l'apôtre Jean. (H. L.)

2. Mansi, *op. cit.*, t. IV, col. 1397 sq., et, avec un texte un peu différent, dans le t. V, col. 779 ; Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 1555.

3. Mansi, *op. cit.*, t. V, col. 784 et 786 ; Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 1559 et 1560.

de l'édit impérial, le concile lui-même aurait prononcé contre Cyrille et Memnon la sentence de déposition ; ce n'était cependant pas le concile général, celui qui était en communion avec le Siège romain et apostolique, avec l'Occident, l'Afrique et l'Illyrie, qui avait fait cela ; au contraire il avait admiré le zèle des deux évêques pour la foi orthodoxe, et il était persuadé qu'ils avaient mérité, des hommes et du Christ, de magnifiques couronnes. Le concile n'avait déposé que Nestorius, le chef de la nouvelle hérésie de ceux qui adressaient leurs prières à un homme, et le concile avait fait connaître cette sentence à l'empereur. Ce qui les avait également attristés et ne pouvait s'expliquer que par une erreur, c'est que dans l'édit impérial les noms de Jean d'Antioche et de ses partisans, de même que ceux des célestins (pélagiens), étaient cités au nombre des évêques qui faisaient partie du concile, quoiqu'ils eussent été condamnés par lui, et on leur avait adressé, comme aux autres évêques, la lettre impériale.

La lettre des orthodoxes raconte ensuite comment le parti d'Antio-
[222] che s'était comporté et comment il s'était séparé du concile ; elle ajoute qu'il était impossible de les recevoir dans la communion de l'Église, parce qu'ils n'avaient pas souscrit la déposition de Nestorius et qu'ils étaient ouvertement d'accord avec lui. En outre, ils étaient tombés sous le coup des canons, par leur effronterie contre les présidents du concile (c'est-à-dire par leur sentence contre Cyrille et Memnon), et enfin par leur tentative pour tromper les empereurs et leur donner le change. Aussi le concile priait les empereurs de délivrer et de réintégrer Cyrille et Memnon, de veiller à ce que la foi des Pères inculquée par le Saint-Esprit dans le cœur des empereurs et exprimée dans les explications fournies par le concile contre Nestorius, fût conservée inébranlablement. Si les empereurs voulaient connaître avec exactitude ce qui s'était passé entre les soussignés et le parti d'Antioche, ils n'avaient qu'à envoyer des commissaires sûrs [1]. Ce dernier sens est celui que présente le texte grec dans l'état actuel ; mais, d'après une remarque émise par Tillemont et qui paraît fondée, il faudrait expliquer ainsi cette phrase : « Si les empereurs voulaient savoir exactement ce qui s'est passé, ils devaient ordonner au concile d'envoyer (à Constantinople) des ambassadeurs de confianee » (τῇ ἁγία συνόδῳ

1. Mansi, *op. cit.*, t. IV, col. 1434 ; Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 1591.

Digitized by Google

ἐπιτρέπειν ἐκπέμψαι, κ. τ. λ.) ; cette conjecture s'autorise des raisons suivantes. La présence des commissaires impériaux à Éphèse ne pouvait faciliter l'arrangement des affaires ; c'était bien plutôt celle des envoyés du concile à Constantinople ; on peut donc supposer que ce dernier point seulement a été demandé par le concile. Peu de temps après l'empereur approuva, en effet, l'envoi de députés par le concile : ce dont témoigne formellement une autre lettre adressée plus tard par le concile aux empereurs [1].

Averti de cette autorisation, Cyrille adressa de sa prison une lettre au clergé et au peuple de Constantinople, lettre dans laquelle il assure que le comte Jean (ou mieux le décret impérial) a mal exposé le véritable état des choses [2], et a supposé faussement que le concile avait déposé Cyrille et Memnon. Aussi ce dernier s'était-il trouvé dans la nécessité d'adresser un nouveau rapport à l'empereur. Le commissaire impérial s'était donné beaucoup de peine pour réconcilier le concile avec Jean d'Antioche et ses partisans ; mais cette réconciliation n'était possible que si le parti d'Antioche retirait ses décrets rendus au mépris des lois, se présentait au concile en [223]
qualité de suppliant, et anathématisait par écrit la doctrine de Nestorius. Pour arriver au même résultat par un autre chemin, le comte avait demandé au concile une profession de foi écrite pour la faire signer par le parti d'Antioche et pouvoir ainsi déclarer : « J'ai rapproché ceux qui étaient séparés. » Le concile n'avait pas accepté cette déclaration par ce motif qu'il n'était pas assemblé pour rendre compte de sa foi, mais pour affermir la foi vacillante, et l'empereur n'avait pas besoin de connaître la foi des Pères, qui lui était connue depuis son baptême. — Cyrille expose encore que les évêques du parti d'Antioche ne s'entendaient pas entre eux sur l'appellation de « Mère de Dieu » : car quelques-uns d'entre eux préféraient, disaient-ils, se laisser couper les mains plutôt que de signer cette formule. Il annonçait tout cela aux fidèles de Constantinople, et en particulier aux archimandrites, afin que le comte Jean ne pût, à son retour, faire de faux rapports et tromper les gens ; les orthodoxes de Constantinople devaient continuer à faire tous leurs

1. Tillemont, *Mém. hist. ecclés.*, t. XIV, n. 60 sur saint Cyrillle.

2. Walch suppose, *Ketzergesch.*, t. V, 518, que Jean était accusé d'avoir envoyé à Éphèse de faux rapports à l'empereur ; mais Cyrille n'avait pas du tout cette intention, il avait en vue la *sacra* impériale, et il mettait poliment sur le compte de Jean ce qu'il avait à reprocher à cette lettre.

Digitized by Google

efforts en faveur du concile ; car il y avait à Éphèse des évêques qu'il ne connaissait même pas et qui étaient prêts à marcher avec lui vers l'exil et à la mort. Quant à lui il était gardé par des soldats qui couchaient devant sa porte, et tout le concile se trouvait dans un profond état d'épuisement ; plusieurs de ses membres étaient morts, d'autres étaient réduits à une telle misère qu'ils avaient dû vendre leurs bagages pour fournir à leurs dépenses [1].

Le concile adressa une autre lettre aux évêques et aux clercs présents à Constantinople [2]. Il y était dit qu'Éphèse était devenu pour le concile un cachot, dans lequel il se trouvait retenu prisonnier depuis plus de trois mois (la lettre a dû, par conséquent, être écrite à la fin du mois d'août ou au commencement de septembre), au point de ne pouvoir ni par eau ni par terre envoyer un messager à la cour ou ailleurs ; tous ceux qu'on avait essayé d'envoyer avaient couru les plus grands dangers et avaient dû se déguiser sous divers costumes. Les faux rapports adressés de tous côtés à l'empereur avaient occasionné cette surveillance si sévère. Les uns avaient accusé les évêques du concile d'avoir été la cause du différend ; les autres disaient que le concile avait déposé Cyrille et Mem-
[224] non, d'autres enfin avaient peut-être imaginé que le concile se trouvait en très bons rapports avec le conciliabule. C'était pour empêcher la découverte de tous ces mensonges qu'on avait surveillé avec tant de rigueur le concile et qu'on lui avait fait une si rude guerre. Aussi les clercs de Constantinople devaient-ils se jeter aux pieds de l'empereur et lui tout dévoiler. La lettre leur apprend ce qu'ils doivent dire à l'empereur : que le concile n'a pas déposé Cyrille et Memnon, qu'il les tient, au contraire, en grand honneur et ne se sépare pas de leur communion ; en revanche il n'accepte pas d'être en communion avec le conciliabule, pour les motifs déjà exposés à l'empereur et qu'on répète ici pour le cas où la lettre synodale, vu l'état de blocus du concile, ne serait pas parvenue à la cour. En terminant la lettre exhorte encore le clergé de Constantinople à demander à l'empereur, au nom de tout le concile, la mise en liberté et la réintégration de Cyrille et de Memnon, ainsi que la liberté pour les

1. Mansi, *op. cit.*, t. IV, col. 1435 ; Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 1593. La lettre de Memnon au clergé de Constantinople (Mansi, *loc. cit.*, col. 1438 ; Hardouin, *loc. cit.*, col. 1595) est d'une époque antérieure et avait été déjà rédigée avant l'arrivée du comte Jean.

2. Les noms de ces évêques ne sont pas indiqués ici comme ils le furent plus tard ; peut-être ne connaissait-on pas encore ces noms à Éphèse.

Digitized by Google

évêques du concile, ou leur renvoi chez eux, s'ils en sont dignes, à moins que l'empereur ne les fasse venir devant lui, afin que tous ne meurent pas de maladie ou de tristesse. — Pour ne pas rendre la lettre trop volumineuse, seuls les principaux membres de l'assemblée avaient signé. (On se demande si ce furent Cyrille et Memnon, ou bien Juvénal et un autre métropolitain.) La lettre porte encore dans un post-scriptum : « Nous sommes ici décimés par la chaleur ; presque tous les jours on enterre l'un de nous ; tous les esclaves sont épuisés, et il faut les renvoyer dans notre pays. Allez trouver l'empereur et faites-lui connaître notre détresse. Soyez, du reste, bien assurés que si on a résolu notre mort à tous, il n'arrivera cependant du côté du Christ que ce que nous avons décidé [1]. »

Cette lettre se croisa, paraît-il, avec celle que les évêques présents à Constantinople adressèrent, le 13 août, aux membres du concile lui-même. Ils leur exprimaient la part très vive qu'ils [225] prenaient à leurs malheurs ; ils comprenaient, assuraient-ils, la nécessité où ils se trouvaient de paraître en personne à Éphèse, mais les routes par terre et par mer leur étaient également fermées.

Du reste, ils avaient à Constantinople servi la cause du concile, enflammé le zèle de beaucoup et fortifié les esprits dans leur attachement au concile. Ils demandaient à l'assemblée de leur dicter leur conduite et de leur dire s'ils pouvaient se rendre à Éphèse pour prendre leur part des luttes et des souffrances [2].

La suscription de la réponse du concile à cette lettre fait connaître les noms de ces évêques présents à Constantinople [3] ; c'étaient : Eulalius, Eutréchius, Acacius, Chrysaphius, Jérémias, Théodule et Isaïas. Le concile leur fait connaître combien la part qu'ils prenaient à ses malheurs lui avait donné de consolation ; il leur raconte ensuite ce qui s'est passé et le véritable état des choses, et il exhorte les évêques à rester à Constantinople, pour exposer à l'empereur ce qui en est, et aussi pour faire connaître au concile les événements de Constantinople.

Dans la crainte que les lettres adressées antérieurement à l'em-

1. Mansi, *op. cit.*, t. IV, col. 1443 sq. ; Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 1599 sq.
2. Mansi, *op. cit.*, t. IV, col. 1450 ; Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 1603.
3. Nous supposons que cette lettre du synode aux évêques est la seconde qu'il leur écrivit, et par conséquent qu'elle a été écrite après celle dont nous avons parlé ; mais le contraire pourrait être vrai.

Digitized by Google

pereur ne lui fussent pas parvenues, le concile en fit faire des copies, qu'il joignit à sa lettre aux évêques, ainsi qu'un second rapport à l'empereur [1]. Dans le cas où ces lettres auraient été remises, les évêques devaient se contenter d'en rappeler le contenu ; dans le cas contraire, les évêques feraient voir que l'intrigue avait empêché le concile de faire pénétrer la vérité jusqu'à l'empereur [2].

Dans ce second rapport, le concile demandait avec instance sa délivrance ; il demandait également la réintégration de ses chefs, Cyrille et Memnon, appuyant ses demandes sur un récit calme et détaillé de la séparation du parti d'Antioche d'avec les autres évêques, et de l'union de ceux qui avaient des sentiments nestoriens avec Jean d'Antioche. La lettre se terminait par cette remarque très juste : les empereurs ayant approuvé la déposition de Nestorius, ce serait inconséquence d'approuver également ce qui ferait la joie de Nestorius et ce qui serait pour lui une vengeance. La lettre fut signée par Juvénal de Jérusalem, qui, depuis l'em-
[226] prisonnement de Cyrille, présidait le concile [3].

Le dernier document publié par les orthodoxes à Éphèse est une courte lettre de Cyrille aux trois évêques Théopempte, Potamon et Daniel, que le concile avait antérieurement envoyés à Constantinople. Elle portait en substance que diverses accusations avaient été dirigées contre lui ; par exemple, de s'être fait suivre d'esclaves pour les bains et de religieuses, et que Nestorius n'avait été déposé que par les intrigues de Cyrille et non par la volonté du concile. Mais, Dieu merci, le comte Jean avait reconnu la fausseté des accusations et puni les accusateurs. Du reste, il était toujours emprisonné par l'effet de la lettre impériale, et il ne savait pas comment cela finirait ; mais il remerciait Dieu d'avoir été trouvé digne de porter des chaînes à cause de son nom. De son côté, le concile n'avait pu, en aucune manière, être amené à entrer en communion avec ceux d'Antioche ; il avait déclaré qu'il n'y consentirait jamais, tant que ceux-ci n'auraient pas retiré les décrets qu'ils avaient effrontément rendus contre les chefs du concile, et professé la vraie foi ;

1. Je crois devoir comprendre les mots du texte dans ce sens que le second rapport à l'empereur fut rédigé et envoyé dans les circonstances indiquées plus haut. Aussi me suis-je déterminé à donner à ce rapport une place chronologique autre que celle qui lui est ordinairement attribuée, par exemple par Walch, *Ketzergesch.*, t. v, p. 519.

2. Mansi, *op. cit.*, t. IV, col. 1450 sq. Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 1606.

3. Mansi, *op. cit.*, t. IV, col. 1441 ; Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 1597.

Digitized by Google

car ils étaient toujours nestoriens, et c'était là le fond de tout le débat [1].

Sur ces entrefaites, le clergé de Constantinople avait remis à l'empereur Théodose le Jeune, et à son collègue à l'empire, un mémoire rédigé en faveur du concile d'Éphèse. Le mémoire porte dès le début, qu'il vaut mieux obéir à Dieu qu'au prince, et que, pour ce motif, c'est un devoir de parler sans crainte. Il prouve ensuite l'illégalité de la déposition de Cyrille et de Memnon par le parti d'Antioche et demande aux empereurs leur réintégration et la confirmation des décrets rendus à Éphèse par une imposante majorité. Si Cyrille, le guide (καθηγητὴς) du concile, s'est rendu coupable de quelque illégalité, celle-ci doit retomber sur tout le concile qui l'a approuvée, et, par conséquent, il faut infliger à tous les évêques les peines infligées à Cyrille et à Memnon. Mais les pieux empereurs doivent veiller à ne pas déchirer en lambeaux cette Église qui les a allaités, et à ne pas renouveler le siècle des martyrs [2].

C'est probablement à cette époque que se rapporte la courte [227]
lettre de Dalmatius au concile dans laquelle il accuse réception de sa missive, exprime la part qu'il prend à la mort de plusieurs de ses membres, et assure qu'il continuera à répondre, comme il l'a fait jusque-là, au désir du concile [3]. Alypius, prêtre de l'église des Apôtres à Constantinople, écrivit une autre lettre à Cyrille, dans laquelle il le félicitait de ses souffrances et le comparait à Athanase [4]. Cyrille employa les loisirs que lui laissait la captivité à rédiger une explication de ses douze anathématismes si souvent incriminés [5].

1. Mansi, *op. cit.*, t. IV, col. 1447 ; Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 1601.

2. Mansi, *op. cit.*, t. IV, col. 1453 ; Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 1607.

3. Mansi, *op. cit.*, t. IV, col. 1258 ; Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 1446. C'est certainement une erreur que de croire que Dalmatius avait alors seulement pris en main la cause du synode, et qu'il s'était rendu avec ses moines devant le palais impérial. Il parle lui-même des services qu'il avait antérieurement déjà rendus au synode.

4. Mansi, *op. cit.*, t. IV, col. 1463 ; Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 1614.

5. Mansi, *op. cit.*, t. V, col. 1 sq.

Digitized by Google

145. Symbole et autres documents du parti d'Antioche.

D'un autre côté, les évêques du parti d'Antioche ne négligèrent rien pour gagner l'empereur à leur cause. Ils lui envoyèrent, par le comte Jean, une lettre dont nous ne possédons plus que le texte latin. Cette lettre était plus que polie, elle élevait au-dessus des nues le récent décret de l'empereur relatif à la déposition de Cyrille, décret destiné, d'après eux, à rendre la paix à l'univers entier troublé par Cyrille. Dès la réception de cet édit, ils s'étaient hâtés de condamner les anathématismes de Cyrille, en contradiction avec la doctrine de l'Evangile et celle des apôtres, et dans lesquels l'Égyptien se vante d'avoir anathématisé tous les saints des siècles passés. Il était parvenu, grâce à l'ignorance des uns et à la maladie des autres, comme aussi grâce à ses intrigues et à sa ténacité, à obtenir pour sa doctrine l'approbation d'un concile. Ainsi que l'avait écrit Acace
[228] de Bérée, c'étaient là des principes apollinaristes, et cet évêque qui était âgé de cent dix ans, et qui avait connu d'une manière si exacte l'apollinarisme, méritait toute créance ; ils avaient donc, conjointement avec le comte Jean, prié les évêques trompés par Cyrille, et attachés à ses principes, d'en reconnaître la fausseté et de signer avec eux le symbole de Nicée. Ces évêques s'y étaient refusés, dès lors eux-mêmes n'avaient eu d'autre parti à prendre que de confesser la vraie foi et de condamner, par une déclaration écrite, ces faux principes. Le symbole de Nicée n'avait pas besoin d'addition ; mais comme les empereurs et le comte Jean avaient demandé une explication au sujet de la sainte Vierge Mère de Dieu, ils voulaient bien, quoique cela dépassât les forces humaines, s'expliquer sur ce point, après avoir invoqué le secours divin et pour se délivrer de leurs ennemis : « Nous confessons que Notre-Seigneur Jésus-Christ, Fils unique de Dieu, véritablement Dieu, est véritablement homme, composé d'une âme raisonnable et d'un corps ; en ce qui concerne la divinité, il est né (c'est-à-dire a été engendré) du Père avant tous les temps, et, en ce qui concerne l'humanité, il est né d'une Vierge à la fin des jours, pour nous et pour notre salut ; il est de même substance que le Père sous le rapport de la divinité, et de même substance que nous sous le rapport de l'humanité : car les deux natures se trouvent unies l'une à l'autre, et c'est pour cela que nous ne professons qu'un

Digitized by Google

seul Christ, un seul Seigneur et un seul Fils. A cause de cette union, exempte cependant de tout mélange, nous confessons que la sainte Vierge est la Mère de Dieu, parce que Dieu le Verbe est devenu chair, et qu'en se faisant homme il s'est uni dès le moment de la conception au temple (à l'humanité), qu'il a pris d'elle (c'est-à-dire de la sainte Vierge) [1]. »

Les évêques demandent aux empereurs leur protection pour la religion mise en péril par les principes des Égyptiens, et leur proposent d'exiger de tous les évêques la réprobation des principes de Cyrille, et l'acceptation sans réserves du symbole de Nicée, la paix de l'Église étant à ce prix [2].

Cette lettre eut un double résultat : elle fit tort à Cyrille en montrant l'apollinarisme là où il n'y en avait pas, et tendit à faire voir l'inanité des accusations de nestorianisme portées par Cyrille et ses amis contre ceux d'Antioche dont la formule pouvait s'expliquer [229]
dans un sens orthodoxe, et fut plus tard approuvée par Cyrille lui-même. Dans cette lettre, ceux d'Antioche avaient passé sous silence un point sur lequel tous les membres de leur parti ne se seraient pas entendus pour signer cette formule ; c'est ce que nous voyons par une lettre de l'évêque Alexandre d'Hiérapolis, qui se prononce très explicitement pour Nestorius et contre le θεοτόκος et la formule de ceux d'Antioche ; il va même jusqu'à accuser ceux-ci de mensonge et de perfidie, puisque l'empereur ne demandait pas une telle déclaration et qu'ils avaient trahi l'orthodoxe Nestorius [3].

On voit par là que Cyrille pouvait, avec raison, accuser de nestorianisme certains membres du parti d'Antioche ; mais, d'un autre côté, cette accusation se limitait à quelques-uns seulement, et il était dans la vérité en soutenant que ceux d'Antioche disputaient entre eux au sujet du θεοτόκος.

Dans cette même lettre aux empereurs, ceux d'Antioche rappellent un document rédigé après l'arrivée du comte Jean, dans lequel ils avaient d'une part renouvelé le symbole de Nicée et d'autre part rejeté par une déclaration écrite les douze anathématismes de Cyrille. Il m'a semblé reconnaître ce document dans une pièce qu'on regarde ordinairement comme plus ancienne, mais qui a été bien certainement rédigée après l'arrivée du comte Jean, puisqu'il y est question

1. Voyez plus bas, § 155, où ce symbole reparaît et où se trouve le texte grec original.
2. Mansi, *op. cit.*, t. v, col. 781 sq. ; Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 1557.
3. Mansi, *op. cit.*, t. v, col. 874.



de trois édits adressés au concile par les empereurs. C'est la déclaration synodale signée par Jean d'Antioche et par tous ses partisans avec la suscription *De schismaticis* [1].

Le conciliabule des partisans d'Antioche à Éphèse adressa une troisième lettre au clergé, aux moines et au peuple d'Antioche, dans laquelle il raconte, non sans s'adresser à lui-même beaucoup d'éloges, ce qui s'était passé. On fait remarquer que Cyrille et Memnon, malgré leur rigoureuse captivité, ne changeaient cependant pas de sentiments et continuaient par désespoir à mettre le désordre partout, sans s'inquiéter aucunement de l'excommunication prononcée contre eux et continuaient à exercer les fonctions ecclésiastiques. Aussi, conformément à une règle de l'Église (le canon 4e du concile d'Antioche de l'année 341), ne pouvaient-ils plus être réintégrés. Ils le savaient et cherchaient à cause de cela à perpétuer le désordre dans l'Église. On pouvait à Antioche avoir bon
[230] espoir, remercier Dieu de ce qui s'était fait, prier pour les égarés, prêcher contre la doctrine impie de Cyrille et livrer aux juges tous ceux qui voudraient la propager [2].

Le conciliabule s'adressa de nouveau à Acace de Bérée, l'assurant de son zèle contre l'apollinarisme et lui faisant connaître que ceux qui avaient été trompés par Cyrille refusaient d'obéir aux ordres de l'empereur et de rejeter leurs faux principes. Pour eux, ils avaient à grand'peine rédigé une réfutation détaillée de ces principes, et avaient invité leurs adversaires à une discussion doctrinale. Mais ces derniers n'avaient pas répondu à cette invitation et continuaient à jeter partout le désordre et à envoyer dans toutes les villes et les provinces, contre ceux d'Antioche, des lettres mensongères, pleines d'accusations qui ne pouvaient tromper que les simples ; tous les autres savaient que ce qui vient de clercs déposés est sans valeur. Quant à ces clercs, ils étaient déposés à tout jamais, parce que, après leur excommunication, ils avaient continué à remplir leurs fonctions ecclésiastiques ; quant à Cyrille et Memnon, ils étaient surveillés de très près dans leur prison et entourés, jour et nuit, de soldats. Acace pouvait remercier Dieu et prier pour ceux d'Antioche et pour les égarés, afin que ces derniers revinssent à l'antique foi [3].

1. Mansi, *op. cit.*, t. IV, col. 1375 ; Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 1535.
2. Mansi, *op. cit.*, t. V, col. 784 ; Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 1559.
3. Mansi, *op. cit.*, t V, col. 785 ; Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 1568.

Digitized by Google

146. L'empereur mande auprès de lui les députés des deux partis.

Les efforts de Dalmatius et des évêques présents à Constantinople ne furent pas sans heureux résultats. Dans leur lettre aux Pères d'Éphèse ces évêques rapportaient comme un bruit que l'empereur était en de meilleurs sentiments à l'égard du vrai concile [1]. [231]
On ignore comment s'opéra ce changement dans les idées de l'empereur ; nous savons seulement que Théodose accéda à la demande du concile et résolut d'entendre les députés des deux partis. Baronius suppose que la défaite de son général Aspar, dans la guerre en Afrique contre les Vandales, avait profondément impressionné et converti l'empereur ; mais Tillemont remarque, avec raison, que si Théodose n'avait pas agi jusque-là, c'était par ignorance, non par hostilité, par conséquent, il ne pouvait guère voir dans le malheur une punition de Dieu ; en outre, cette défaite n'est pas antérieure à la fin du mois d'août (431) et on n'a pu en connaître si rapidement le résultat à Constantinople [2].

Le décret par lequel l'empereur cita devant lui huit orateurs des deux partis ne nous est pas parvenu ; nous ne le connaissons que par ses résultats et par la réponse qu'y fit chacun des deux partis. Le comte Jean le communiqua aux uns comme aux autres, et chaque parti se hâta de choisir ses fondés de pouvoir. Du côté des catholiques, ce furent Philippe, prêtre romain et légat du pape, les évêques Arcadius (également légat du pape), Juvénal (de Jérusalem), Flavien (de Philippi), Firmus (de Césarée en Cappadoce), Théodote (d'Ancyre), Acace (de Mélitène) et Évoptius (de Ptolémaïs en Afrique) [3]. Cyrille eût volontiers fait partie de cette ambassade afin de

1. C'est ce que dit le texte grec : Χρηστὰ τὰ παρά τοῦ θεοφιλεστάτου βασιλέως ἡμῖν ἀγγέλλεται, où ἡμῖν ajouté à ἀγγέλλεται signifie : *Il vient à notre connaissance.* La traduction latine a modifié ce sens : *Imperator meliora de nobis cogitare dicitur.* Mansi, *op. cit.*, t. IV, col. 1450 ; Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 1603.

2. Baronius, ad annum 431, n. 137 sq. ; Tillemont, *Mém.*, t. XIV, n. 61 sur saint Cyrille.

3. Il est assez surprenant que, dans le document synodal ayant trait à ce choix (dans Mansi, *op. cit.*, t. IV, col. 1458 ; Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 1601), le prêtre romain Philippe se trouve nommé *primo loco* et avant les autres lé-

Digitized by Google

se justifier des accusations portées contre lui ; mais il dut, ainsi que Memnon, rester en prison. Du côté de ceux d'Antioche, on choisit Jean d'Antioche, Jean de Damas, Himère de Nicomédie, Paul d'Émisa, Macaire de Laodicée, Apringius de Chalcis, Théo-
[232] doret de Cyr, et Hellade de Ptolémaïs (Phénicie) [1].

Les instructions données par le concile à ses députés peuvent se résumer ainsi : « Les pieux empereurs ayant permis, au nom de l'univers entier représenté par le concile qui combat pour la foi orthodoxe, d'envoyer une députation à Constantinople, dans l'intérêt de l'orthodoxie et des deux saints évêques Cyrille et Memnon, nous vous avons confié cette mission ; voici nos instructions. Vous devez, par-dessus tout, refuser toute communion avec Jean d'Antioche et son concile d'apostats ; ils n'ont pas voulu s'unir à nous pour déposer Nestorius ; jusqu'à son départ, ils n'ont cessé d'être ses patrons ; ils ont osé, en opposition avec les canons, déposer Cyrille et Memnon ; jusqu'à ce jour, ils ont constamment défendu les principes de Nestorius. Plusieurs d'entre eux ont été déposés et sont célestins (pélagiens), enfin, ils n'ont pas rougi de présenter calomnieusement comme hérétique le concile de l'univers entier. Si l'empereur vous fait des instances sur ce point (comme il faut toujours lui obéir dans la mesure du possible), vous promettez d'accepter la communion de ceux d'Antioche, à la condition qu'ils signeront la déposition de Nestorius, qu'ils demanderont par écrit pardon au concile, au sujet de Cyrille et de Memnon, à la condition surtout qu'ils anathématiseront les erreurs de Nestorius, condamneront ses partisans et uniront leurs efforts à ceux du concile pour que Cyrille et Memnon soient réintégrés. Du reste, vous ne devrez rien faire sans en avertir le concile ; car une réconciliation complète avec ceux d'Antioche ne pourrait avoir lieu sans son assentiment ; vous ne pourrez entrer de fait en communion avec ceux d'Antioche avant que le concile ait de nouveau ses chefs (Cyrille et Memnon). Cette pièce est signée de l'évêque Bérinien de Perga, qui probable-

gats du pape qui étaient cependant évêques, et avant Juvénal, etc. Pierre de Marca, *De concordia*, lib. V, c. IV, § 8, croit que c'est là une faute de copiste ; mais Tillemont, *Mémoires*, t. XIV, p. 471, a montré la faiblesse de cet argument sans émettre un autre avis Il suffira de rappeler que Philippe se trouve dans d'autres documents également *primo loco* ; nous avons eu déjà l'occasion de le rappeler ; mais, dans la pièce dont nous aurons bientôt à parler, il se trouve *ultimo loco*.

1. Mansi, *op. cit.*, t. IV, col. 1399 ; Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 1562.

Digitized by Google

ment était le plus ancien des métropolitains et exerçait (Juvénal faisant partie de la députation) les fonctions de président [1].

Le concile remit à ses députés la lettre suivante pour les empereurs : « Il avaient enfin répondu à la prière de l'assemblée et [233] permis, par l'entremise du comte Jean, l'envoi des députés. Le concile les en remerciait et choisissait pour députés Arcadius, etc. (le prêtre romain Philippe se trouve ici nommé en dernier) ; il priait les empereurs de les accueillir favorablement et de les écouter. Il voulait en outre raconter dans cette lettre ce qui avait été pour eux un si grand sujet de souffrance. La lettre rapporte donc comment Nestorius assigné, seize jours après le terme fixé, avait fait défaut, comment Jean d'Antioche et ses partisans s'étaient conduits, comment Cyrille et Memnon avaient été déposé, et enfin comment l'empereur avait été trompé par de faux rapports et sa conduite dans ces circonstances. Le concile baisait, et par sa lettre et par ses députés, les genoux de l'empereur, et demandait instamment la révocation de la sentence extorquée contre Cyrille et Memnon et leur rétablissement dans l'assemblée ; ils étaient orthodoxes ; tout le concile partageait leur foi. Il considérait leur emprisonnement comme celui de tous les évêques, et il priait les empereurs de les délivrer [2]. »

Ceux d'Antioche donnèrent des instructions écrites aux députés qu'ils avaient choisis ; ces instructions étaient assez vagues sur les droits et les devoirs de ces députés, et le conciliabule se réservait de ratifier tout ce qui serait fait. Il se déclarait prêt à tout approuver, pourvu que l'on rejetât les principes hérétiques de Cyrille. — Le parti d'Antioche tout entier, Alexandre d'Hiéropolis et Dorothée de Marcianopolis en tête, signèrent ces pleins pouvoirs [3].

147. Les députés des deux partis sont mandés à Chalcédoine.

Une courte lettre datée du 11 *gorpieus* (11 septembre) 431 [4],

1. Mansi, *op. cit.*, t. IV, col. 1457 sq. ; Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 1609 sq.
2. Mansi, *op. cit.*, t. IV, col. 1462 ; t. V, col. 651 ; Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 1611.
3. Mansi, *op. cit.*, t. IV, col. 1399 ; t. V, col. 791 ; Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 1562.
4. Le mois syriaque *gorpieus* correspond exactement au mois de septembre

Digitized by Google

nous apprend que l'empereur Théodose avait, sur ces entrefaites, changé de plan et ordonné aux députés de se rendre, non plus à Constantinople, mais à Chalcédoine (en face de Constantinople, sur l'autre rive du Bosphore), et de l'attendre dans cette ville. L'agitation des moines de Constantinople lui avait fait prendre, au dire de ceux d'Antioche, ce parti.

[234] Cette même lettre nous apprend que, huit jours auparavant, Nestorius avait reçu ordre de quitter Éphèse et de se retirer dans son ancien monastère. Les députés d'Antioche se plaignaient de cette mesure, qui pouvait sembler une confirmation de la sentence injuste prononcée contre Nestorius. Ils se déclarèrent prêts à combattre jusqu'au sang pour la foi, et ce jour-là, 11 du mois de *gorpieus*, ils attendirent l'empereur, qui voulait se rendre à Rufinianum, faubourg de Chalcédoine. Enfin, ils se recommandaient aux prières des leurs, pour lesquels ils souhaitaient la fermeté dans la foi, et terminaient en annonçant qu'Himère (évêque de Nicomédie et l'un des députés de ceux d'Antioche tombé malade en route) n'était pas encore arrivé [1].

Nous apprenons également que Nestorius avait reçu ordre de quitter Éphèse, dans l'intervalle de temps qui s'écoula entre le départ des députés des deux partis et leur arrivée à Chalcédoine. Nous possédons encore l'édit, un peu mutilé, toutefois, qui lui transmit cet ordre ; il venait probablement du préfet du prétoire Antiochus, quoique, suivant l'usage, il eût été donné au nom de tous les préfets. Il est laconique, quoique poli, rédigé en termes précis. On annonce à Nestorius qu'on accède à son désir de quitter Éphèse pour se rendre dans son ancien couvent [2], on lui donne une escorte pour le voyage et le choix de l'itinéraire, qui lui plaira le mieux, par mer ou par terre ; les officiers ont ordre de l'escorter jusqu'à son couvent de Saint-Euprépius, à Antioche. A la fin, on lui souhaite toute sorte de bien dans la nouvelle vie qu'il va mener, et

des Romains. Cf. Ideler, *Lehrbuch der Chronol.*, 1831, p. 180 sq. Petau a aussi émis ce sentiment, mais Usher et d'autres ont pensé que le mois de *gorpieus* commençait avec le 25 août, et par conséquent que le 11 *gorpieus* correspondait au 4 septembre. Cf. Tillemont, *Mém. hist. ecclés.*, t. XIV, not. 63 sur saint Cyrille.

1. Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 1568 ; Mansi, *op. cit.*, t. IV, col. 1406, et mieux encore dans le t. V, col. 794, avec les notes de Baluze, *ibid.*

2. Il demanda la permission de s'y rendre lorsque l'empereur convoqua les députés, et qu'il vit sa cause complètement perdue. Évagrius, l. I, c. VII.

Digitized by Google

on ajoute qu'à cause de sa sagesse, les consolations seraient superflues [1]. [235]

Nestorius répondit [2] qu'il avait reçu la lettre du préfet par laquelle l'empereur le sommait de se rendre dans son couvent. Il acceptait l'ordre avec reconnaissance : car, à ses yeux, rien n'était plus honorable que d'être disgracié pour la cause de la religion. Il demandait donc au préfet de s'employer auprès de l'empereur pour que l'on publiât dans toutes les églises des édits impériaux portant condamnation de la fausse doctrine (des babillages) de Cyrille, afin de ne pas scandaliser les simples.

Pour revenir maintenant aux députés des deux partis et à leurs efforts, nous devons malheureusement constater tout d'abord l'extrême pénurie des documents originaux [3] : car nous ne possédons pas une seule pièce du côté des députés orthodoxes ; nous n'avons, à leur sujet, qu'un renseignement contemporain très laconique. Les documents qui concernent ceux d'Antioche et l'empereur sont aussi trop peu considérables pour que nous puissions suivre le détail des négociations de Chalcédoine. Nous croyons devoir exposer dans l'ordre chronologique suivant le peu que nous savons sur ce point. Nous trouvons d'abord une courte lettre des députés du parti d'Antioche à leurs commettants, dans laquelle ils annoncent l'arrivée de l'empereur pour le 11 *gorpieus* (11 septembre 431). Quelques jours plus tard, ils envoient encore à leurs partisans à Éphèse, une courte lettre où ils parlent de la première négociation de Chalcédoine, en présence de l'empereur. Ils manifestent la plus grande joie de ce que l'empereur a accueilli très favorablement leurs discours, et de ce qu'ils ont remporté l'avantage sur leurs adversaires. Ce que ces derniers avaient lu, avait produit mauvais effet. Ils avaient constamment porté leur Cyrille jusqu'aux nues, et demandé qu'il comparût en personne pour exposer son affaire. Ils n'avaient pu l'obtenir ; on avait surtout insisté pour que l'on s'occupât de la foi et que l'on confirmât la doctrine des saints Pères ; en outre, eux (du parti d'Antioche) avaient réfuté Acace de Mélitène,

1. Mansi, *op. cit.*, t. v, col. 792 ; Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 1631.

2. *Epistola Nestorii ad eumdem præfectum prætor. Antiochenum* (pour *Antiochium*), dans Mansi, *op. cit.*, t. v, col. 793, et Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 1631.

3. C'est cette pénurie et l'habile parti tiré des rares documents connus par Hefele, qui nous a empêché d'étendre ou de compléter son récit par des notes. (H. L.)

Digitized by Google

ami de Cyrille, parce qu'il avait soutenu que la divinité pouvait souffrir. L'empereur avait manifesté d'une manière si brusque son mécontentement au sujet de ces blasphèmes, que son manteau de pourpre était tombé. Tout le sénat partageait cette indignation. L'empereur avait ordonné, en dernier lieu, que chaque parti exposât sa foi, dans un écrit qu'on lui remettrait. Ils avaient répondu qu'ils ne pouvaient donner d'autre profession de foi que celle du concile de Nicée, et cette réponse avait aussi pleinement satisfait l'empereur. Tout Constantinople se tournait vers eux, pour les prier de combattre vaillamment en faveur de la foi. Enfin, ils envoyaient, avec leur lettre, deux exemplaires de la profession de foi de Nicée destinés à l'empereur, afin que le conciliabule pût également les contre-signer [1].

[236] Ceux du parti d'Antioche demeurés à Éphèse se réjouirent fort de ces bonnes nouvelles ; ils renvoyèrent à leurs députés les deux exemplaires en question après les avoir signés, et, dans leur réponse, assurèrent qu'ils préféraient la mort à l'acceptation d'une seule des propositions hérétiques de Cyrille. Ces propositions étant hérétiques, toutes les sentences de déposition prononcées par ceux qui les professaient étaient de plein droit nulles et sans valeur. (Ils avaient en vue Nestorius, ainsi que le prouve la lettre suivante). On comptait sur les députés, pour obtenir de l'empereur que les anathèmes de Cyrille fussent rejetés, les sentences de déposition infirmées, et on leur envoyait un exemplaire de l'explication donnée par Cyrille sur ces anathèmes, afin qu'il leur fût plus facile de démontrer son impiété [2].

Cette lettre était signée par quarante-deux membres du parti d'Antioche, Tranquillinus, d'Antioche en Pisidie, à leur tête [3]. Ils écrivirent en même temps à l'empereur pour le remercier de son accueil à leurs députés, exalter le zèle de Théodose pour la paix, intercéder en faveur de Nestorius, sans cependant le nommer et en alléguant que sa déposition, prononcée par le parti hérétique de Cyrille, était nulle de plein droit. (*Nos humillime supplicantes Pietas*

1. Nous ne possédons plus le texte grec original de cette lettre, mais nous en avons encore deux traductions latines qui ne diffèrent pas notablement l'une de l'autre. Mansi, *op. cit.*, t. IV, col. 1411, et t. V, col. 795. La première se trouve aussi dans Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 1572.

2. Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 1577 ; Mansi, *op. cit.*, t. IV, col. 1417, et dans le *Synodicon*, ibid., t. V, col. 795-797.

3. Ces signatures ne se trouvent que dans l'une des deux traductions. Mansi, *op. cit.*, t. V, col. 797 ; Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 1578.

Digitized by Google

Vestra suscipiat pro illa persona, cui præjudicium factum est ab eis qui hæretica Cyrilli Alexandrini capitula susceperunt [1].) Lorsque l'empereur avait prononcé contre Nestorius, de même que contre Cyrille et Memnon, la sentence de déposition, ceux d'Antioche avaient gardé un silence pusillanime, louant au contraire la sagesse impériale, et ils s'étaient séparés complètement de Nestorius, ainsi que le leur reprocha amèrement l'un des leurs, Alexandre d'Hiérapolis ; mais maintenant ils crurent le moment venu de jeter le masque et de plaider de nouveau la cause de Nestorius. Ils se firent cependant illusion, et leurs espérances furent frustrées. Après cette première conférence tenue à Chalcédoine et mentionnée par les députés du parti d'Antioche, il se tint encore quatre autres sessions [237] ou conférences, sur le détail desquelles nous sommes sans renseignements. On peut, tout au plus, présumer que deux petits fragments de Théodoret [2], dirigés contre les partisans de Cyrille, font partie des discours qu'il prononça dans ces séances. Toutes les autres sources originales n'ont trait qu'à ce qui se passa lorsqu'elles étaient déjà terminées : ainsi la lettre des députés du parti d'Antioche à Rufus, archevêque de Thessalonique, qui avait engagé par lettre Julien, évêque de Sardique et membre du conciliabule [3], à ne rien ajouter au symbole de Nicée et à ne rien retrancher. Les députés le louent de cette lettre, ils parlent de nouveau de l'apollinarisme de Cyrille, des combats qu'ils soutiennent pour la foi de Nicée, de la déposition de Cyrille et de Memnon, de l'impossibilité de les réintégrer dans leurs charges (parce qu'ils avaient continué, après leur déposition, à remplir les fonctions ecclésiastiques) et de l'obstination du parti de Cyrille. L'empereur avait déjà engagé leurs députés, dans cinq séances, ou bien à rejeter les chapitres de Cyrille en contradiction avec la foi, ou bien à prouver dans une discussion qu'ils étaient conformes à la doctrine des saints Pères. Eux, ceux d'Antioche, avaient rassemblé contre ces principes des preuves, des extraits de Basile de Césarée, d'Athanase, de Damase de Rome et d'Am-

1. Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 1579 ; Mansi, *op. cit.*, t. IV, col. 1419 ; de même dans le *Synodicon*, ibid., t. V, col. 797.

2. Hardouin, *op. cit.*, t. III, p. 136 ; Mansi, *op. cit.*, t. IX, p. 292 sq. Dans les actes du Ve Concile général, *collatio V*.

3. Julien a signé la lettre adressée aux députés et dont nous avons parlé, p. 414. Mansi, *op. cit.*, t. V, p. 797 ; Hardouin, *op. cit.*, t. I, p. 1578. Il signa aussi dès le commencement du synode d'Éphèse une protestation contre l'ouverture du synode avant l'arrivée de Jean d'Antioche.

Digitized by Google

broise de Milan, et ils en communiquaient à Rufus une partie. (Ils ne donnaient cependant pas de passages tirés des Pères prouvant que Cyrille était arien et eunoméen). Un très grand nombre d'évêques de l'Orient, et même d'évêques latins, étaient d'accord avec
[238] eux. Ainsi Martin de Milan leur avait écrit et envoyé le livre de saint Ambroise, *De dominica incarnatione*, qui enseignait le contraire de ces anathématismes hérétiques [1]. Au reste, Cyrille et Memnon ne s'étaient pas contentés d'altérer la foi ; ils avaient aussi, au mépris des canons, reçu dans leur communion des excommuniés, des hérétiques, des pélagiens et des euchites, pour grossir les rangs de leur parti. Rufus devait joindre ses efforts aux leurs pour rendre ces tentatives impuissantes ; il devait se garder de communiquer avec eux et leur déclarer en toutes circonstances, que leurs anathématismes étaient entachés d'apollinarisme. Enfin, ils lui envoyaient un exemplaire du mémoire qu'ils avaient fait remettre à l'empereur, et dans lequel ils exposaient la foi de Nicée et réfutaient les formules de Cyrille, etc. [2].

[239] 148. L'empereur décide en faveur des orthodoxes et mande leurs députés à Constantinople.

L'avenir réservait au parti d'Antioche les plus amères déceptions [3]. Désespérant de rétablir l'union entre les deux partis l'em-

1. Voyez sur ce point la note de Baluze, dans Mansi, *op. cit.*, t. v, col. 807, note *a*. Il suppose que Martin de Milan ne pouvait encore rien savoir des divisions qui agitaient le synode d'Éphèse ; qu'il avait simplement écrit au synode mais que sa lettre était tombée aux mains de ceux d'Antioche, pendant la persécution exercée contre les orthodoxes. Sans cela, Théodoret et les autres auraient certainement dit que les Latins étaient dans le parti opposé à Nestorius.

2. Mansi, *op. cit.,* t. IV, col. 1411-1418 ; Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 1571.

3. Les deux députations se trouvaient réunies à Chalcédoine dans cette villa Rufiniana qui avait déjà reçu le conciliabule du Chêne assemblé pour déposer saint Jean Chrysostome. L'évêque de Chalcédoine était cyrillien convaincu ; en conséquence il interdit à Jean d'Antioche et à ceux de son parti l'accès des églises et la célébration du culte. Jean et ses collègues louèrent un local pour y faire leurs prières, y délibérer et y prêcher au besoin. Cette chapelle improvisée consistait en un grand préau sans toit, entouré de portiques que surmontait une galerie. La présence des évêques orientaux attira en ce lieu la

Digitized by Google

pereur revint subitement de Chalcédoine à Constantinople, sans permettre aux députés du parti d'Antioche de le suivre. Ceux du

foule désœuvrée. Chaque matin le préau était rempli d'auditeurs venus de Chalcédoine ou même de Constantinople. Théodoret prit plusieurs fois la parole, Jean d'Antioche aussi. Théodoret disait dans un de ses sermons aux fidèles venus de Constantinople : « Nestorius est toujours votre évêque ; frappé par une assemblée illégale et hérétique mais non jugé, il doit être réputé innocent, et n'a pas cessé d'être votre pasteur. On parle déjà de le remplacer; mais je déclare ici au nom de l'Église que son successeur, quoi qu'on fasse, ne sera jamais qu'un usurpateur et un intrus ; s'il est ordonné par les hérétiques avant le règlement de la doctrine, il sera un schismatique et un hérétique. » On s'explique assez que ce genre de prédication, qui rappelle un peu le genre des prédicateurs de la Ligue, ait peu contribué à la pacification des esprits. A la sortie du sermon c'était une mêlée générale entre laïques et moines ; on se poursuivait à coups de pierre et s'abordait à coups de bâton. Chaque jour, les Orientaux envoyaient à leurs confrères demeurés à Éphèse, un compte exact des incidents de leur vie à Chalcédoine. Le premier jour ils se montraient pleins d'espérance. « Tout le peuple de Constantinople, disait-on, accourt à nous à travers le Bosphore, nous encourageant à défendre la foi, et nous avons bien de la peine à le retenir pour ne pas donner prise à nos ennemis. » Peu de jours après le tableau avait changé, et Théodoret adressait à son métropolitain d'Hiérapolis une curieuse lettre dans laquelle il peint son découragement, le mauvais vouloir et la faiblesse de l'empereur à l'égard des Orientaux dans les rangs desquels on commence à voir se glisser la désunion. « Nous n'avons omis, écrivait-il, ni supplications, ni fermeté pour exciter le prince et le pousser à sauver la foi qu'on veut corrompre ; mais jusqu'ici nous n'avons rien gagné. Nous avons protesté à l'empereur avec serment qu'il nous est impossible de rétablir Cyrille et Memnon et de communiquer avec les autres s'ils ne rejettent pas leurs anathématismes hérétiques ; mais ceux qui cherchent leurs intérêts plutôt que ceux de Jésus-Christ veulent se réconcilier malgré tout... Pour notre ami (c'est-à-dire Nestorius), chaque fois que nous en avons fait mention, soit devant le prince, soit devant le conseil, on l'a pris à injure et le pis est que l'empereur a pour lui plus d'aversion que tout le monde ; il nous a dit : « Que personne ne m'en parle, son affaire est réglée. » Maintenant nous travaillons à nous tirer d'ici et à vous sauver du chaos, si nous pouvons, car nous n'avons rien de bon à attendre. Tous sont achetés et soutiennent qu'il n'y a qu'une nature de la divinité et de l'humanité. Le peuple vaut mieux, grâce à Dieu, et vient à nous incessamment. Nous avons commencé à tenir de grandes assemblées où les fidèles accourent en foule, et ils nous écoutent avec tant de plaisir qu'ils resteraient jusqu'à une heure après-midi, si quelque chose les garantissait de l'ardeur du soleil. Ils sont réunis dans une grande cour enfermée de quatre galeries, tandis que nous parlons de l'étage supérieur de la maison ; mais le clergé et les moines nous persécutent ardemment. Il y a eu un combat comme nous revenions du palais rufinien ; plusieurs furent blessés, tant des laïques nos défenseurs que de ces faux moines. L'empereur a su que le peuple s'assemblait avec nous, et m'ayant rencontré seul, il m'a dit : « J'ai

Digitized by Google

parti orthodoxe l'accompagnaient et devaient choisir à la place de Nestorius un autre évêque de Constantinople. Les partisans d'Antioche qui escomptaient plusieurs séances, furent troublés de ce brusque dénouement, mais ne perdirent pas tout espoir. Ils envoyèrent aussitôt à l'empereur [1] un mémoire dont le texte grec original est perdu, mais dont nous possédons deux anciennes traductions latines très différentes l'une de l'autre et évidemment altérées
[240] en plusieurs endroits. Le texte donné par le *Synodicon Irenæi* [2] est moins altéré que l'autre [3]. Nous nous en tiendrons à ce premier texte. Le document débute par une vive attaque contre Cyrille et ses partisans. Cyrille est accusé d'hérésie, et on suppose (comme Nestorius l'avait déjà fait) que tant de désordres et de tromperies n'avaient pour but que de lui procurer l'impunité. Les partisans d'Antioche assurent qu'ils ne demandent qu'à se taire; mais il s'agit de la foi, comme leur conscience les oblige de s'adresser à l'empereur, qui est, après Dieu, le défenseur du monde. Ils l'adjurent par le Seigneur qui voit tout, au nom du Christ

appris que vous tenez des assemblées irrégulières. » Je lui ai répondu : « Puisque vous me donnez la liberté de parler, écoutez-moi avec indulgence. Est-il juste que ces hérétiques excommuniés remplissent les fonctions sacerdotales, et que nous, qui combattons pour la foi, soyons exclus des églises ? — Que voulez-vous que j'y fasse ? me répondit-il. — Ce que fit le comte Jean quand il débarqua à Éphèse, ai-je répliqué; voyant que nos ennemis tenaient des assemblées et célébraient des collectes et non pas nous, il les empêcha en disant : « Je n'y autoriserai ni les uns ni les autres, jusqu'à ce que vous ayez « fait la paix. » Vous devriez ordonner de même à l'évêque de cette ville de ne laisser tenir d'assemblées ni à nous ni à eux jusqu'à ce que nous nous soyons mis d'accord. » L'empereur m'a répondu : « Je ne puis commander aux évêques. » — « Alors, lui dis-je, ne nous commandez rien non plus. Nous prendrons une église, nous l'ouvrirons au peuple et vous verrez qu'il viendra beaucoup plus de monde avec nous qu'avec eux. » J'ai ajouté : « Dans les assemblées que nous tenons, il n'y a ni lecture des saintes Écritures, ni oblation, mais seulement des prières pour la foi et pour vous, très religieux prince, ainsi que des discours de piété. » L'empereur l'a trouvé bon et n'a rien fait jusqu'ici pour nous l'interdire. Nos assemblées grossissent sans cesse, toutefois nous sommes chaque jour en péril et en crainte, voyant la violence des moines et la lâche connivence des grands. » Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. IV, col. 1407; t. V, col. 799; Hardouin, *Coll. concil.*, t. I, col. 1568. (H. L.)

1. La suscription de la lettre, dans Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 1563, et dans Mansi, *op. cit.*, t. V, col. 802, dit qu'elle fut envoyée à Constantinople après que l'empereur eut quitté Chalcédoine. Cf. *ibid.*, t. IV, col. 1401, note 1.

2. Mansi, *op. cit.*, t. V, col. 802 sq.

3. Mansi, *op. cit.*, t. IV, col. 1401; Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 1563.

Digitized by Google

qui jugera tout, au nom du Saint-Esprit par la grâce duquel il règne, au nom des anges protecteurs [1], de sauver la religion attaquée, de contribuer à l'extirpation des anathématismes hérétiques de Cyrille, et d'ordonner à tous les signataires des anathématismes qui persistaient dans leur esprit de dispute, malgré le pardon offert par les partisans d'Antioche [2], de se rendre ici (pour un nouveau colloque, en présence de l'empereur) et pour être punis d'après le jugement rendu par l'empereur et conformément aux lois de l'Église. L'empereur ne pouvait mieux remercier le Christ de si nombreuses victoires remportées sur les Perses et sur d'autres barbares. Le colloque contradictoire devait avoir lieu par écrit et en présence de l'empereur [3]. Il aurait à décider si ceux qui oppriment la véritable foi, et qui ne savent même pas exposer et défendre leur nouvelle doctrine peuvent être appelés docteurs. Ils s'étaient ligués et voulaient donner à leurs adhérents les prérogatives ecclésiastiques comme récompense de l'impiété et troubler tout l'ordre canonique, si l'empereur n'y mettait obstacle [4]. L'empereur pourra même voir comment ils se hâteront, s'ils peuvent avoir raison de la foi du Christ, de se partager le butin de leur victoire comme une récompense de la trahison. Juvénal de Jérusalem avait déjà pris beaucoup de liberté (ils n'en parlaient cependant que pour la première fois), et ses plans sur la Phénicie et l'Arabie leur étaient tout à fait manifestes. Pour rendre vains tous ces efforts, ils [241]
s'attendaient au jugement de Dieu et à la piété de l'empereur ; mais,

1. L'autre version (Mansi, *op. cit.*, t. IV, col. 1402) ajoute que l'empereur serait en butte aux arguties de certaines gens qui voulaient faire valoir leurs principes hérétiques.

2. Ainsi qu'on l'a vu, § 145, ceux d'Antioche avaient offert de pardonner à ceux qu'ils regardaient comme ayant été trompés par Cyrille, à la condition cependant qu'ils rétractassent la signature donnée aux anathèmes de Cyrille. Mais ils s'y étaient refusés. L'autre traduction dans Mansi, *op. cit.*, t. IV, col. 1402, porte : *Ils ne veulent pas disputer.*

3. Ces conférences *écrites* ne consistaient pas en compositions que les adversaires rédigeaient les unes contre les autres, c'étaient des discussions auxquelles assisteraient des notaires qui consigneraient dans un procès-verbal authentique les dires de chaque partie ; en définitive une conférence contradictoire sténographiée. (H. L.)

4. Ce passage fait évidemment allusion à Jérusalem, ainsi que nous le verrons plus loin. Ceux d'Antioche accusaient le parti de Cyrille d'avoir promis à Juvénal de Jérusalem de lui faire obtenir, comme prix de son adhésion, une situation hiérarchique plus élevée. En réalité, Cyrille a fait exactement le contraire, ainsi que nous l'avons vu plus haut.

Digitized by Google

pour le moment, ils ne voulaient intercéder que pour la pureté de la foi qui, depuis Constantin, avait brillé d'un si bel éclat et qui, sous l'empereur actuel, avait fait des conquêtes dans la Perse; ils intercédaient pour qu'elle ne fût pas opprimée dans le palais impérial. Si quelqu'un pouvait montrer de l'indifférence à l'endroit de la religion, ce ne devait, dans aucun cas, être l'empereur, à qui Dieu avait confié le gouvernement du monde entier. Ils étaient prêts à se soumettre à son jugement : car Dieu l'éclairerait assurément. Si ce colloque était impossible, ils demandaient la permission de regagner leurs maisons et leurs diocèses.

Peu de temps après, ils adressèrent à l'empereur un second mémoire où ils racontaient, à leur point de vue, toute l'histoire du concile d'Éphèse et la convocation des députés à Chalcédoine. Ils ajoutaient que le parti adverse n'avait jamais consenti à discuter avec eux à Chalcédoine, sur les principes de Cyrille. Néanmoins, ceux de ce parti avaient pu, malgré leur obstination dans l'hérésie, fréquenter les églises de Chalcédoine et y célébrer l'office divin, tandis qu'eux se trouvaient depuis longtemps, à Éphèse et ici, privés de la liturgie. Ils avaient souffert plus encore ; car on était allé jusqu'à déguiser des esclaves en moines pour que ces faux moines leur jetassent ensuite des pierres. L'empereur avait refusé de tenir une dernière séance ; il était parti pour Constantinople et avait ordonné aux cyrilliens, quoique excommuniés, de le suivre, de célébrer le service divin, et même d'ordonner un nouvel évêque pour Constantinople [1]. Quant à eux, qui ne pouvaient ni se rendre à Constantinople, ni retourner chez eux, ils avaient avec eux les évêques du Pont, de l'Asie, de la Thrace, de l'Illyrie et même de l'Italie, qui ne pouvaient approuver la doctrine de Cyrille, et qui avaient adressé à l'empereur un traité de saint Ambroise en opposition radicale avec la nouvelle hérésie. A la fin ils demandaient qu'on ne laissât ordonner aucun nouvel évêque de Constantinople avant qu'on eût
[242] pris une décision au sujet de la véritable foi [2].

L'empereur répondit par un décret laconique adressé à tout le concile d'Éphèse, c'est-à-dire aux deux partis, décret dans lequel

1. C'est ce que dit aussi la seule notice que nous avons du côté des orthodoxes, dans Mansi, *op. cit.*, t. v, col. 255 et 659 ; Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 1667.

2. Mansi, *op. cit.*, t. IV, col. 1403 ; t. v, col. 805 ; Hardouin, *op. cit*, t. I, col. 1565.

Digitized by Google

il déplore la division qui se perpétue, et ordonne à tous les membres du concile de rentrer chez eux et de reprendre leurs sièges épiscopaux. Cyrille et Memnon resteront seuls déposés [1].

Les députés d'Antioche adressèrent alors un troisième mémoire à l'empereur : « Ils ne pouvaient s'attendre a un tel dénoûment, et voyaient bien que leur discrétion leur avait nui ; après les avoir fait si longtemps attendre à Chalcédoine, on les renvoyait maintenant chez eux, tandis que ceux qui avaient jeté le désordre partout et divisé l'Église exerçaient les fonctions ecclésiastiques, célébraient le service divin, faisaient des ordinations et distribuaient à leurs soldats le bien des pauvres. Cependant Théodose n'était pas seulement leur empereur, il était aussi celui des Antiochiens, et l'Orient n'était pas la moindre partie de son empire. Il ne devait pas mépriser la foi de son baptême, pour laquelle il avait vaincu les barbares, et qui lui était encore si nécessaire dans la guerre d'Afrique. Dieu le protégerait, si, de son côté, il protégeait la foi, et s'il ne permettait pas qu'on déchirât en lambeaux le corps de l'Église. Ils assuraient une fois de plus à l'empereur que les partisans de Cyrille renouvelaient les hérésies d'Apollinaire, d'Arius et d'Eumonius, et qu'ils exerçaient, d'une façon illicite, les fonctions ecclésiastiques. La plus grande partie du peuple était, au contraire, animée de bons sentiments et se préoccupait de la foi. Si, malgré leurs adjurations, l'empereur ne voulait pas accepter le véritable enseignement, ils secoueraient la poussière de leurs pieds et s'écrieraient avec saint Paul : « Nous sommes innocents de votre sang [2]. »

149. Fin du concile d'Éphèse.

Tout fut vain ; l'empereur se tournait de plus en plus vers les orthodoxes. Ceux-ci ordonnèrent un nouvel évêque de Constantinople [243]

1. Mansi, *op. cit.*, t. v, col. 798. D'après une lettre écrite plus tard par Acace de Bérée, et dont nous reparlerons, l'empereur aurait confirmé la déposition de Cyrille et de Memnon, parce que l'eunuque Scolastique aurait reçu des présents de Cyrille. Tillemont, *Mémoires*, t. xiv, p. 484, pense que cet édit a dû être très promptement abrogé, parce que les députés d'Antioche n'en expriment nulle part leur satisfaction.

2. Mansi, *op. cit.*, t. iv, col. 1405 ; Hardouin, *op. cit.*, t. i, col. 1566.

Digitized by Google

dans la personne de Maximien, prêtre de cette ville [1], et l'empereur adressa un nouveau décret au concile d'Éphèse, par lequel il entend cette fois non plus la réunion des deux partis, mais seulement l'assemblée des orthodoxes. Le ton est peu amical et on perçoit le mécontentement désespéré par l'échec des projets d'union : « Comme vous ne pouvez vous décider à vous unir à ceux d'Antioche et à conférer avec eux sur les points qui vous séparent, j'ordonne, dit l'empereur, que les évêques orientaux regagnent leurs églises et que le concile d'Éphèse soit dissous. Cyrille rentrera à Alexandrie et Memnon restera évêque d'Éphèse. Nous vous faisons également savoir que, notre vie durant, nous ne con damnerons pas les Orientaux qui n'ont pas été réfutés devant nous- personne n'ayant voulu disputer avec eux. Au reste, si vous voulez, la paix de l'Église avec les Orientaux, ou si vous voulez vous réconcilier avec eux pendant votre séjour à Éphèse faites-le-moi savoir ; sinon, songez à rentrer chez vous. Pour nous, nous sommes innocent de l'échec de la réconciliation, Dieu sait ceux à qui incombe la faute [2]. »

1. Personnage insignifiant qui occupa le siège de 431 (25 octobre) au 12 avril 434. Cf. Baronius, *Annales*, 1593, ad ann. 431, n. 173-177 ; ad ann. 432, n. 17-19 ; ad ann. 434, n. 1 ; Pagi, *Critica*, ad ann. 431, n. 37-41 ; ad ann. 432, n. 2 ; ad ann. 434, n. 2 ; Ceillier, *Hist. génér. aut. ecclés.*, 1747, t. XIII, p. 455-457 (2e édit., t. VIII, p. 394) ; W. M. Sinclair, dans *Dict. of christ. Biography*, au mot *Maximianus* ; Tillemont, *Mém. hist. ecclés.*, 1709, t. XIV, p. 487-493. Ce Maximien était romain d'origine et d'éducation ; il avait été compagnon d'enfance du pape Célestin et avait été affilié à l'église de Constantinople sous l'épiscopat de saint Jean Chrysostome. C'était un homme calme et honnête, mais sans formation littéraire, sans pratique des affaires, véritable cénobite, généreux et accessible à tous. Il s'était créé une popularité réelle d'une façon assez étrange. Sa charité consistait à faire construire à ses frais des sépulcres de pierre destinés à recevoir les personnes qui mouraient saintement et dont la famille n'aurait pu subvenir aux frais d'une telle sépulture. Le peuple avait été conquis par ce mode un peu bizarre d'employer ses revenus et il acclama Maximien. Les gens éclairés soutenaient la candidature de ce Proclus, prêtre de Constantinople, que nous avons rencontré à l'origine du conflit nestorien, infiniment supérieur par l'intelligence et la pratique des affaires à Maximien ; cependant ce dernier l'emporta. Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. V, col. 255, 659 ; Hardouin, *Coll. concil.*, t. I, col. 1667. (H. L.)

2. On n'avait autrefois que la traduction latine de cet édit, qui se trouvait dans le *Synodicon*, Mansi, *op. cit.*, t. V, col. 805. Mais Cotelier donna ensuite le texte grec dans ses *Monumenta Ecclesiæ græcæ*, t. I, col. 41, et c'est de là que Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 1615, et Mansi, *op. cit.*, t. IV, col. 1465, l'ont tiré.


Digitized by Google

Le *Synodicon* dit que, même avant la réception de ce décret, Cyrille était sorti de prison, et avait repris le chemin d'Alexandrie [1]. Nous apprenons en outre, par le document déjà cité qui nous vient des orthodoxes, que Cyrille arriva à Alexandrie le 3 athyr, c'est-à- [244] dire le 30 octobre 431, et fut reçu dans sa ville épiscopale avec une grande joie. Peu après, il eut le plaisir de recevoir une lettre très cordiale du nouvel évêque de Constantinople [2].

Les députés du parti d'Antioche venus à Chalcédoine ne paraissent pas avoir regagné si vite leurs sièges. Ils rédigèrent après la délivrance de Cyrille et Memnon et la publication de l'édit impérial d'élargissement un troisième et dernier mémoire adressé à leurs partisans. Ils y rapportaient ce qui s'était passé et promettaient de s'employer pour Nestorius, s'ils pouvaient encore, malgré leur éloignement, faire quelque chose en sa faveur. Jusqu'alors tous leurs efforts étaient restés stériles ; car, à Chalcédoine surtout, le nom seul de Nestorius suffisait à vous compromettre. Ils racontent comment les cyrilliens avaient cherché par la ruse, la violence, la flatterie, les présents, à dominer tout le monde, et comment ils avaient souvent prié l'empereur de les licencier, eux et le concile d'Éphèse. Il était, en effet inutile de prolonger le séjour, car Cyrille (ou plutôt son parti) se refusait obstinément à tout colloque. Après leurs instances réitérées, l'empereur s'était enfin décidé à les renvoyer tous dans leur pays. Cyrille et Memnon gardaient leur charge, et Cyrille pouvait maintenant tout corrompre à son aise par des présents, si bien que le coupable remontait sur le siège, tandis que l'innocent était relégué dans un cloître [3].

Immédiatement avant leur départ de Chalcédoine, les partisans d'Antioche tinrent encore quelques discours aux nestoriens venus de Constantinople. Nous possédons de notables fragments de deux de ces discours. Dans le premier, qui est de Théodoret, l'orateur se plaint de l'interdiction faite aux représentants du parti d'Antioche, à cause de leur attachement au Christ, de se rendre à Constantinople, et leur promet en revanche la Jérusalem céleste. Ses auditeurs étaient venus de Constantinople sur les flots de la Propontide (le Bosphore se jette à Chalcédoine dans la Propontide) pour entendre sa voix, parce qu'ils avaient espéré que cette voix

1. Mansi, *op. cit.*, t. v, col. 805.
2. Mansi, *op. cit.*, t. v, col. 258 et 659 ; Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 1667.
3. Mansi, *op. cit.*, t. IV, col. 1420 ; t. v, col. 801 ; Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 1579.

Digitized by Google

serait un écho de celle de leur pasteur Nestorius dont il fait l'éloge en appelant des malheurs sur ses successeurs. Il conserve le ton emphatique, quand il mentionne cette expression des orthodoxes : « Dieu a souffert » et il n'hésite pas à les placer pour cela bien au-
[245] dessous des païens [1].

Après Théodoret, Jean d'Antioche parla. Nous n'avons qu'un fragment de son discours ; il salue ses auditeurs, prend congé d'eux, les exhorte à rester fermes dans la foi et leur assure que, de simples fidèles qu'ils étaient, ils sont maintenant devenus *confessores*. Ils ne devaient pas croire que Dieu était passible ; car les natures étaient unies, sans être mêlées. Ils devaient s'en tenir à ce point, et Dieu serait avec eux [2].

150. Calomnies contre Cyrille et contre sainte Pulchérie [3].

Nous avons vu le parti d'Antioche accuser, à plusieurs reprises, Cyrille et ses amis d'avoir opéré par la corruption le changement qui s'était produit dans les opinions et dans la conduite de la cour. Le document le plus significatif sur cette question est une lettre du vieil Acace de Bérée, âgé de cent dix ans, à Alexandre d'Hiérapolis. Celui-ci assurait avoir appris de Jean d'Antioche, de

1. Mansi, *op. cit.*, t. IV, col. 1408, t. V, col. 810 ; Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 1569. Dans plusieurs exemplaires, ce discours de Théodoret porte en titre : *Dicta in Chalcedone dum essent abituri*. Le discours suivant prononcé par Jean d'Antioche prouve que cette donnée chronologique est exacte.

2. Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 1571 ; Mansi, *op. cit.*, t. IV, col. 1410 ; t. V, col. 812.

3. Pulchérie était fille de l'empereur Arcadius (399-453) ; régente pendant la minorité de son frère elle donna la mesure de sa haute entente des affaires et se vit conférer le titre d'Augusta en 414. Depuis que Théodose II fut monté sur le trône, elle gardait une situation considérable soit que l'empereur s'inspirât de ses conseils, soit qu'il essayât de s'en passer. Devenue impératrice en 450, le 28 juillet, elle épousa Marcien le 24 août. Nous la retrouverons. Cf. A. Costagli, *Santa Pulcheria, imperatrice di Costantinopoli, racconto storico del secolo V*, in-16, Siena, 1898 ; *Acta sanct.*, sept. t. III, p. 503-540 ; t. IV, p. 778-781 ; G. Stokes, dans *Diction. of christian Biography* ; Am. Thierry, *Deux impératrices d'Orient, Pulchérie et Athénaïs*, dans la *Revue des Deux Mondes*, 1871, série VIII[e], t. XCV, p. 403-428 ; *La revanche du brigandage d'Éphèse, Pulchérie et Marcien*, dans la même revue, 1872. (H. L.)

Digitized by Google

Théodoret et d'autres, qu'à l'origine l'empereur avait été tout à fait favorable au parti d'Antioche ; mais que Cyrille avait acheté le riche eunuque Scholasticus et bien d'autres avec lui. A la mort de Scholasticus l'empereur trouva la preuve écrite qu'il avait reçu de Cyrille plusieurs livres d'or ; Paul, neveu de Cyrille[1] et fonctionnaire à Constantinople, avait fait les paiements. L'empereur avait alors confirmé la déposition de Cyrille et de Memnon ; mais Cyrille s'était échappé de sa prison à Éphèse, et les moines de Constan- [246] tinople avaient, pour ainsi dire, forcé la main à l'empereur, afin qu'il congédiât le concile et qu'il accédât à leurs désirs[2]. (Il s'agissait probablement de la délivrance de Cyrille.)

Cette nouvelle, que l'évêque de Bérée ne prétendait du reste savoir que par ouï-dire, et qu'il tenait de gens qui l'avaient entendu dire à d'autres (on se souvient que ceux du parti d'Antioche ne pouvaient pas aller à Constantinople), inspire, à première vue, des soupçons. Nous savons que ce Scholasticus patronnait jadis Nestorius , plus tard, il pencha vers le parti opposé, en sorte qu'il a pu intercéder auprès de l'empereur en faveur de ce dernier parti. Il est également vrai qu'après les conférences de Chalcédoine, Théodose renouvela la déposition de Cyrille et de Memnon ; mais il est peu plausible que l'empereur, averti de l'intrigue et ayant *pour ce motif* confirmé l'édit contre Cyrille et Memnon, ait ensuite, dans un si court espace de temps, rendu la liberté à tous deux, et les ait réintégrés sur leurs sièges. En outre, pendant que les députés du parti d'Antioche se trouvaient à Chalcédoine, par conséquent dans le voisinage de Constantinople, ils ne soufflent pas mot de cette découverte faite après la mort de Scholasticus, et pourtant elle aurait dû avoir lieu avant leur départ de Chalcédoine. Et cependant quel parti à tirer de cet incident et quel sujet de triomphe ! Il est bien peu vraisemblable, d'un autre côté, que Cyrille ait pu ou voulu s'échapper de sa prison d'Éphèse[3] ; s'il y parvint, l'empereur, au lieu de le punir, lui eût-il envoyé un décret lui accordant la liberté ? Enfin, d'après la rumeur publique, ce n'était pas Scholasticus, mais Pulchérie, la sœur de l'empereur, qui s'était particulièrement

1. Il était fils non pas du frère, mais d'une sœur de Cyrille, c'est-à-dire de Isidora. Voyez la lettre que son frère Athanase, prêtre d'Alexandrie, remit au concile de Chalcédoine. Hardouin, *op. cit.*, t. II, col. 331 ; Mansi, *op. cit.*, t. VI, col. 1022 sq.

2. Mansi, *op. cit.*, t. V, col. 819.

3. Lupus tient cette allégation pour mensongère, cf. Tillemont, *l. c.*, p. 485.

Digitized by Google

employée contre Nestorius[1]. Aussi fut-elle impitoyablement calomniée par les partisans de celui-ci. Nestorius s'était, disaient-ils, prononcé contre des rapports coupables qu'elle entretenait avec son propre frère, et ceci expliquait une haine si vigoureuse[2].

Nous ne nions pas que Cyrille ait jadis fait des présents à Scholasticus ou à d'autres ; car, plus tard, d'après le témoignage de son archidiacre et syncelle Épiphane, il en fit à l'impératrice Pulchérie et à plusieurs autres hauts personnages, ainsi que nous le verrons plus loin en détail[3]. Il faut juger ce fait, non d'après nos habitu-
[247] des, mais d'après celles de l'Orient, qui veulent que l'on ne s'adresse pas à un grand personnage, même pour le prier de défendre une cause juste, sans lui faire en même temps quelque présent. Cet usage est universel en Orient, et ces présents ne sauraient constituer des tentatives de corruption ; ils ne sont qu'une recommandation parfaitement autorisée en faveur d'une cause qui peut être juste. Ainsi, aux XVIe et XVIIe siècles, les théologiens protestants, quand ils voulurent opérer l'union des Grecs et des protestants, n'hésitèrent pas à se conformer à cette habitude orientale, et à faire des présents aux prélats et aux dignitaires de l'Église grecque pour les gagner à leurs projets[4]. La conduite de Cyrille est bien autrement explicable que celle de ces théologiens protestants. Cyrille voulait que ceux à qui il faisait des présents protégeassent l'antique foi dans laquelle ils étaient nés, tandis que les théologiens protestants voulaient faire oublier aux clercs de l'Église grecque les devoirs qu'ils avaient juré de remplir.

1. S. Léon, *Epist.*, LXXXIX, (LIX), ed. Ballerini, t. I, p. 1035, *P. L.*, t. LIV, col. 910.
2. Suidas, *Lexicon*, au mot *Pulcheria* ; Walch, *Ketzerhist.*, t. V, p. 551.
3. § 156.
4. Voyez la dissertation de Hefele, *Cyrille Lucaris*, etc., dans la *Tübinger theolog. Quartalschr.*, 1843, p. 541 sq.

Digitized by Google

CHAPITRE III

NÉGOCIATIONS POUR PROCURER L'UNION ENTRE CYRILLE ET LE PARTI D'ANTIOCHE CHUTE DU NESTORIANISME

151. Les dissidences continuent. Conciles à Constantinople, à Tarse et à Antioche.

La dissolution du concile d'Éphèse laissa subsister les divisions pendant plusieurs années, les évêques du parti d'Antioche s'obstinant à garder leur fausse position. Ils ne défendaient pas ouvertement les principes de Nestorius ; mais à l'occasion, ils défendaient volontiers l'évêque de Constantinople et prétendaient expliquer et défendre leur indécision dogmatique par la formule connue, *nil innovetur.* [248]
A l'égard de la personne de Nestorius, ils s'en tenaient aussi à un formalisme étroit. Ils n'accordaient ni ne niaient que, matériellement parlant, Nestorius eût été déposé ; mais ils soutenaient la nullité en droit strict de la sentence prononcée contre lui parce qu'elle avait été prononcée par le concile avant l'arrivée du parti d'Antioche. D'après cette argumentation, le choix du nouvel évêque de Constantinople, Maximien, qui eut lieu le 25 octobre 431 [1], n'avait pas de raison d'être ; ils devaient le tenir pour nul, afin de rester conséquents avec eux-mêmes. Au sujet de Cyrille, ils persistaient à expliquer dans un sens défavorable les expressions moins exactes ou prêtant à l'équivoque dont cet évêque s'était servi, et, sans avoir égard aux explications fournies, ils déduisaient de ces expressions l'apollinarisme, l'arianisme, l'eunoméisme et toutes sortes d'hérésies. Il est étrange que Walch et d'autres historiens ne condamnent point cette argumentation sophistique des Orientaux, tandis qu'ils ne trouvent pas de termes assez énergiques pour blâmer les attaques

1. Socrate, *Histor. eccl.*, l. VII, c. xxxvii, *P. G.*, t. lxvii, col. 821 sq.

Digitized by Google

de Cyrille contre Nestorius. Le dernier point sur lequel les Orientaux ne pouvaient se désister, était que Cyrille et Memnon avaient été déposés par eux, et que, légalement, ils ne pouvaient être rétablis sur leurs sièges épiscopaux.

Ainsi que nous l'avons vu, les députés de la majorité orthodoxe du concile d'Éphèse que l'empereur avait mandés de Chalcédoine à Constantinople, instituèrent un nouvel évêque dans cette dernière ville. Au début, on avait pensé au savant prêtre Philippe de Side et à l'évêque Proclus, qui n'avait pu prendre possession de son siège de Cyzique, et qui avait toujours montré un grand zèle contre le nestorianisme. Enfin on tomba d'accord sur le choix du moine et prêtre Maximien. Socrate dit de lui qu'il n'était guère savant et qu'il était partisan d'une vie tranquille et contemplative. Une nature
[249] aussi pacifique et modeste était un véritable bienfait pour Constantinople. On ne pouvait faire un meilleur choix, pour obtenir la réconciliation des partis; aussi ne subsista-t-il à Constantinople qu'une petite chrétienté de nestoriens, qui ne tarda même pas à s'éteindre [1].

1. M. T. Albinus, *Historia nestorianismi*, in-4, Stralsund, 1655; J. S. Assemani, *Dissertatio de Syris nestorianis*, dans *Bibliotheca orientalis*, in-fol., Romæ, 1728, t. III, part. 2. Ang. Mai a publié un fragment d'Assemani intitulé: *Delle diverse conversioni de' Nestorio Caldei, frammento storico*, dans *Scriptor. veter. nova collectio*, in-4, Romæ, 1831, t. V, part. 2, p. 252-254; P. Berger, *Nestorianismus hæreseos convictus*, in-4, Wittebergæ, 1726; G. Calixtus, *Dissertatio de hæresi nestoriana ejusque opposito concilio Ephesino*, in-4, Helmtadii, 1640, réimprimé dans *De persona Christi programmata*, 1663; Abr. Calovius, *Exercitatio de nestorianismo antiquo et novo*, in-4, Wittebergæ, 1681; G. Contestin, *L'hérésie nestorienne et la question de la Personne*, dans la *Revue des sciences ecclésiastiques*, 1883, série V, t. VII, p. 97-124; L. Doucin, *Histoire du nestorianisme avec des remarques sur les auteurs anciens et modernes qui en ont traité*, in-4, Paris-Chaalons, 1698; in-4, Amsterdam, La Haye, Rotterdam, 1698; in-4, Utrecht, 1716 (cf. *Acta eruditorum*, de Leipzig, 1699, p. 166-176); Doucin, *Addition à l'histoire du nestorianisme où l'on fait voir quel a été l'ancien usage de l'Église dans la condamnation des livres et ce qu'elle a exigé des fidèles à cet égard*, in-12, Paris, 1703 (cf. *Mémoires de Trévoux*, 1703, p. 1539-1557); L. Ducinus, *Specimen observationum ad nestorianam historiam ac varios tum veterum tum recentiorum auctorum qui eam attigerunt locos*, in-12, Parisiis, 1698; W. Franz, *Oratio de initiis et progressu certaminum nestorianorum et eutychianorum*, in-4, Wittebergæ, 1605; C. G. Hofman, *Disputatio: controversiam nestorianam olim agitatam haud fuisse logomachiam*, in-4, Lipsiæ, 1725; *Defensio dissertationis de controversia Nestoriana*, in-4, Lipsiæ, 1730; P. E. Jablonski, *Exercitatio historico-theologica de nestorianismo et illa imprimis nestorianorum phrasi qua humanam Christi na-*

Digitized by Google

En union avec les députés du concile orthodoxe, et formant avec eux une sorte de synode à Constantinople, Maximien notifia aux

turam templum divinitatis solebant appellare, in-8, Berolini, 1724 ; *Exercitatio de origine et fundamento nestorianismi*, in-4, Francofurti, 1728 ; H. Klausing, *Dissertatio de controversia nestorianorum*, in-4, Lipsiæ, 1725 ; J. F. Kœnig, *Historia nestorianismi*, in-4, Gryphiswaldiæ, 1653 ; in-4, Stralsund, 1655 ; Chr. Kortholt, *Dissertatio de nestorianismo*, in-4, Rostochii, 1662 ; T.-J. Lamy, dans la *Revue catholique*, de Louvain, 1869, IIe série, t. I, p. 160-178 ; J. Chr. Letschius, *Dissertatio nestorianismi historiam complectens*, in-8, Wittebergæ, 1688 ; C. Mauricius, *Dissertatio de nestorianismo*, in-4, Rostochii, 1662 ; Ch. A. Scaliger, *Historia nestorianismi*, dans son *Eutychian.*, 1723, p. 284 sq. ; I. Schroeder, *De nestorianismo et eutychianismo*, in-8, Wittebergæ, 1594 ; in-8, Francofurti, 1603 ; in-8, Giessæ, 1612 ; J. Simonis, *Dissertatio de hæresi Nestoriana*, in-4, Francofurti ad Viad., 1683 ; J. Wessel, *nestorianismus et adoptianismus*, in-4, Roterodami, 1727. Le nestorianisme s'est perpétué, comme Église, jusqu'à nos jours. Une des sources les plus importantes pour cette longue histoire est le *Chronicon ecclesiasticum* syriaque de Bar-Hébræus, édit. Abbeloos et Lamy, 3 vol. in-4, Parisiis et Lovanii, 1872-1877, avec une traduction latine. Le tome IIIe est spécialement consacré aux *Primates Orientis* jusqu'au 56e, Jaballaha III. Pour cette histoire des patriarches nestoriens : Mârî ibn Sulaimân, 'Amr ibn Mattâ et Sliba, *Maris Amri et Slibæ de patriarchis nestorianorum commentaria*, e codd. Vatic., edid. Henricus Gismondi, pars prior, Maris textus arabicus, Romæ, 1899 ; pars altera, Amri et Slibæ textus, Romæ, 1896, la version latine de la 1re partie a paru en 1899, la version latine de la 2e partie en 1897. M. J.-B. Chabot a publié la *Chronique de Michel le Syrien*, Paris, t. I, 1899 ; t. II, 1901. Il y a lieu d'utiliser pour l'histoire du nestorianisme d'intéressants récits de Sahrastânî (édit. Cureton, London, 1842, p. 175 sq.) et de Albîrûnî (édit. Sachau, 1878, p. 309, traduct. anglaise, 1879, p. 306 sq.). Les conciles sont publiés par J.-B. Chabot, *Synodicon orientale ou recueil des synodes nestoriens*, dans les *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque nationale*, 1902, t. XXXVII. On trouvera d'importants détails en grand nombre sur la propagande du nestorianisme en Chine et en Perse, dans *Hist. de mar Jab-Alaha, patriarche et de Raban Sauma*, éditée par Paul Bedjan, 2e édit., Paris, 1895, quelques dissertations utiles se trouvent disséminées dans des recueils périodiques : *Oriens christianus*, *Römische Halbjahrshefte*, Rome, 1901 sq. ; *Bessarione*, 1896 sq. ; *Revue de l'Orient chrétien* et *Recueil trimestriel*, 1898 sq. ; Nilles, *Kalendarium utriusque Ecclesiæ*, 2e édit., Œniponte, 1896. On trouvera sur les destinées du nestorianisme des indications éparses dans les ouvrages suivants : G. P. Badger, *The nestorians and their rituals, with the narrative of a mission to Mesopotamia and Coordistan in 1842-1844, and of a late visit to those countries in 1850*, 2 vol. in-8, London, 1852 ; Smith and Dwight, *Researches in Armenia*, in-8, Boston, 1833 ; Rich, *Narrative of a residence in Koordistan and on the site of ancient Niniveh*, 2 vol. London, 1836 ; Ainsworth, *Travels and researches in Asia Minor, Mesopotamia, Chaldea and Armenia*, 2 vol., London, 1842 ; G. Bickell, *Das Sakrament der Firmung bei den Nestorianer*, dans *Zeits. f. kathol. Theol.*, 1877, t. I, p. 85-117 ; J. Perkins,

Digitized by Google

autres évêques le choix dont il venait d'être l'objet et leur envoya, en même temps, les décrets d'Éphèse, ainsi que nous le voyons par sa lettre aux évêques d'Épire [1]. Il adresse une deuxième lettre à Cyrille, dans laquelle il le félicite de la victoire enfin remportée et de sa fermeté inébranlable digne d'un martyr [2]. Dans sa réponse, Cyrille expose à son nouveau collègue la doctrine orthodoxe par l'union des deux natures (union exempte de mélange), et cette lettre seule suffit à démontrer la fausseté des accusations portées par les Orientaux contre Cyrille. Celui-ci écrivit en même temps une courte lettre aux députés du parti orthodoxe, pour exprimer sa joie au sujet du choix de Maximien, et les féliciter de la part prise par eux à cette élection [3]. Le pape Célestin exprima les mêmes sentiments que Cyrille dans ses lettres à Maximien, à l'Église de Constantinople et à l'empereur Théodose II [4] datées du 15 mars 432. Ce même jour Célestin envoya une quatrième lettre pleine de louanges et d'actions de grâces au concile d'Éphèse, qui, à ses yeux, se continuait à Constantinople par les députés du parti orthodoxe, qu'il louait du choix de Maximien [5].

Sur ces entrefaites, les Orientaux qui regagnaient leur pays étaient arrivés à Ancyre en Galatie. Là ils furent, à leur grand scandale, traités comme des excommuniés. Théodote d'Ancyre, qui, à Éphèse, appartenait au parti orthodoxe, et qui avait été choisi en qualité de

A residence of eight years in Persia among the nestorian christians, in-8, New-York, 1843 ; A. Grant, *The nestorians ot the lost tribes*, in-8, London, 1843 ; Rub. Duval, *Lettre sur le bréviaire nestorien*, dans le *Journal asiatique*, 1881, VII[e] série, t. III, p. 106-108; Georges Ebedjesu Khajjath, *Syri orientales seu Chaldei nestoriani et romanorum pontificum primatus*, in-8, Romæ, 1870 ; Ed. Sachau, *Reise in Syrien und Mesopotamien*, in-8, Leipzig, 1883 ; Hyvernat, *Du Caucase au golfe Persique à travers l'Arménie, le Kurdistan et la Mésopotamie*, in-8, Washington, 1892 ; Is. H. Hall, *Specimens from the nestorian burial service*, dans *Hebraica*, 1888, t. IV, p. 193-200 ; *Two nestorian ritual prayers*, dans le recueil cité, 1891, t. VII, p. 241-244 ; W. Köhler, *Die kathol. Kirchen des morgenlandes. Beiträge zum Verfassungsrecht der sogenannten uniert-orientalischen Kirchen*, in-8, Darmstadt, 1898, D. Haneberg, *Drei nestorianische Kirchenlieder*, dans *Zeitschrift. deutsch, Morgenlandischegesell.*, 1849, t. III, p. 231-242. Enfin deux articles approfondis de K. Kessler, *Nestorianer*, dans *Realencyklopädie für protest. Theol. und Kirche*, t. XIII, 1903, p. 723-736 ; *Nestorius*, par F. Loofs, p. 736-749. (H. L.)

1. Mansi, *op. cit.*, t. V, col. 257 ; Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 1669.
2. Mansi, *op. cit.*, t. V, col. 258.
3. Mansi, *op. cit.*, t. V, col. 265 ; Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 1671.
4. Mansi, *op. cit.*, t. V, col. 269 sq. ; Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 1674 sq.
5. Mansi, *op. cit.*, t. V, col. 266 sq. ; Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 1671.

Digitized by Google

député du concile, avait écrit de Constantinople à Ancyre, conjointement avec son collègue Firmus, évêque de Césarée en Cappadoce, pour ordonner de traiter de cette manière les partisans d'Antioche. Jean d'Antioche se plaignit de ce procédé au préfet Antiochus (*præfectus prætorii Antiochus*) [1], et probablement à la même époque il écrivit à l'empereur pour lui demander de condamner enfin les erreurs de Cyrille [2].

Poursuivant leur voyage, les membres du parti d'Antioche tinrent [250]
à Tarse en Cilicie un conciliabule, dans lequel ils anathématisèrent de nouveau Cyrille, prononcèrent la même peine contre les sept députés du parti orthodoxe. Ils firent connaître leur décision par une lettre encyclique ; c'est ce que nous apprennent deux lettres de Mélèce, évêque de Mopsueste (du parti d'Antioche), adressées au comte Néothérius et au vicaire Titus [3]. Théodoret de Cyr fait souvent allusion au conciliabule d'Ancyre [4]. Un autre conciliabule semblable se tint, quelque temps après, à Antioche. Après qu'on y eut renouvelé la sentence d'excommunication rendue contre Cyrille et ses partisans [5], Jean d'Antioche et quelques membres de son parti se rendirent à Bérée, où ils obtinrent l'approbation du vieil évêque Acace [6]. Vers le même temps Théodoret de Cyr, André de Samosate et Euthérius de Tyane se donnèrent beaucoup de peine pour démontrer l'hétérodoxie des opinions de Cyrille [7], et pour défendre les évêques qui, peu auparavant, avaient été déposés par Maximien ; archevêque de Constantinople, et par Firmus, archevêque de Césarée, à cause de leur sympathie déclarée pour l'hérésie ; ces évêques étaient Hellade de Tarse, Euthérius de Tyane, Himère de Nicomédie et Dorothée de Marcianopolis [8] ; Rabboula d'Édesse, si célèbre de son temps, passa alors du parti d'Antioche à celui de Cyrille [9].

1. Mansi, *op. cit.*, t. v, col. 813 ; Hardouin, *op. cit.*, t. i, col. 1632.
2. Mansi, *op. cit.*, t. v, col. 814 ; Hardouin, *op. cit.*, t. i, col. 1633.
3. Mansi, *op. cit.* t. v, col. 920, c. clxi, et col. 953, c. clxxiv.
4. Mansi, *op. cit.*, t. v, col. 843, c. lxvi, et col. 917, c. cxxxvi.
5. Socrate, *Hist. eccles.*, l. VII, c. xxxiv, *P. G.*, t. lxvii, col. 813 ; Liberatus, *Breviar.*, c. vi ; Mansi, *op. cit.*, t. v, col. 986.
6. Voyez la lettre de l'évêque Acace dans Mansi, *op. cit.*, t. v, col. 819.
7. Tillemont, *op. cit.*, p. 507 sq.
8. Voyez les lettres en question dans Mansi, *op. cit.*, t. v, col. 822, c. xlv ; col. 825 sq., c. xlviii et xlix ; col. 846, c. lxx ; col. 847, c. lxxi. Quant aux difficultés qui se présentent ici, et en particulier pour ce qui concerne la question de compétence, voyez Tillemont, *op. cit.*, p. 496 sq.
9. Mansi, *op. cit.*, t. v, col. 821 sq. c. xliii-xliv ; Hardouin, *op. cit.*, t. i,

Digitized by Google

[251] ## *152. Le pape et l'empereur cherchent à s'entremettre. Conciles à Constantinople et à Antioche, etc.*

Le 26 juillet 432 mourut le pape Célestin Ier [1]; Sixte III lui suc-

col. 1633 sq. Cf. Tillemont, *op. cit.*, p. 504 sq. [Sur la carrière et l'œuvre littéraire de Rabboula, cf. Rub. Duval, *La littérature syriaque*, in-12, Paris, 1899, p. 341-343. On possède une vie de Rabboula, qui est un morceau excellent, en son genre ; elle a été écrite peu de temps après la mort du saint, par un des clercs de l'évêché ; publiée par Overbeck, *S. Ephræmi Syri, Rabulæ episcopi... opera selecta*, p. 160 (autres références dans R. Duval, *op. cit.*, p. 161, note 1). L'influence exercée par Rabboula fut considérable sur la direction théologique des pays de langue syrienne. Il semble avoir hésité d'abord à rejeter la doctrine de Théodore de Mopsueste qui venait de trouver son expression bruyante dans le nestorianisme. Cette hésitation dura peu. Rabboula se déclara le partisan fervent de Cyrille d'Alexandrie avec lequel il se lia d'amitié et dont il traduisit le traité *De recta fide* (édité par Bedjan dans *Acta martyrum et sanctorum*, t. v, p. 628-696). Il ne s'en tint pas là, mais se rendit à Constantinople pour combattre sur place Nestorius ; à cette occasion, il prononça un important discours en présence de Théodose II, et cette seule démarche était alors un acte de courage au moment où l'empereur couvrait Nestorius de sa faveur. La polémique continua par écrit. Le biographe de Rabboula mentionne « quarante-six lettres de l'évêque d'Édesse adressées aux prêtres, aux empereurs, aux principaux personnages et aux moines, (lettres) que nous chercherons avec l'aide de la grâce divine, ajouta-t-il, à traduire du grec en syriaque, afin que ceux qui les liront apprennent quelle ardeur enflammait son zèle divin. » Sur ces lettres, leur tradition manuscrite et les parties publiées, voir R. Duval, *op. cit.*, p. 342, note 3. (H. L.)]

1. Hefele a passé sous silence la fin de Nestorius. Cette fin fut remplie d'amertume. Enfermé dans son ancien monastère d'Euprèpe, Nestorius y demeura quatre années sans jamais retrouver le calme des années qui s'étaient écoulées avant son élévation à l'épiscopat. Il ne put se résigner à sa chute et le regret de sa grandeur perdue avec la préoccupation de sa réputation devant la postérité lui interdirent la possession du repos qu'il était venu chercher. Il publia quelques écrits qui attirèrent l'attention des catholiques et recommença ses prédications. Son éloquence était restée entière et le succès mondain qu'il obtint de la part de la haute société d'Antioche accourue l'entendre à Euprèpe lui inspira la pensée malencontreuse de reprendre un rôle. Mais aussitôt, des réclamations arrivèrent à Théodose II de divers côtés ; le pape Célestin lui-même intervint. Il supplia l'empereur de se montrer moins débonnaire à l'égard de l'ennemi de la Vierge et de son Fils, et demanda qu' « il fût retranché de la société des hommes qu'il s'obstinait à perdre, » *ab omni societate removeat ut facultatem aliquos perdendi non habeat.* Non content d'intervenir person-

céda. Gennade raconte que, dès l'année 430, lorsque Sixte n'était encore que simple prêtre à Rome, il avait engagé Nestorius à ne pas

nellement auprès de l'empereur, il exhorta tous les évêques à joindre ses efforts aux siens. Théodose n'avait pas besoin désormais d'une démarche si grave pour se laisser aller à la sévérité à l'égard de Nestorius. Celui-ci était abandonné de tous. Jean d'Antioche, craignant pour lui-même d'être accusé de trop de bienveillance pour l'homme dont il tolérait les doctrines, fit cause commune avec les plus acharnés et demanda, lui aussi, l'exil de Nestorius. Le préfet du prétoire Isidore reçut l'ordre de faire conduire l'ancien patriarche à Pétra, en Arabie. La confiscation frappait ses biens en même temps que la proscription frappait ses amis, notamment le comte Irénée. Le pape Célestin avait été entendu, car l'exil à Pétra était deux fois l'exil ; une sorte de séquestration dans une grosse bourgade païenne que fréquentaient seuls les arabes scénites. Cependant on trouva le traitement trop doux et peu après un nouveau décret transféra Nestorius dans l'Oasis d'Égypte, c'est-à-dire un lieu habitable isolé dans l'immensité du désert libyque. Le lieu choisi pour l'exil de Nestorius portait particulièrement le nom d'Ibis. L'oasis était la prison des grands criminels d'État et des courtisans disgraciés, prison qui se gardait elle-même sans geôlier, la plupart du temps sans soldats, mais dont la sûreté était garantie par un océan de sable sans végétation, sans eau, sans routes, où le fugitif était certain de périr. Ainsi plongé vivant dans la tombe, Nestorius songea encore à faire figure devant la postérité, il entreprit d'écrire sa vie. Quelques fragments de cette autobiographie parvinrent dans les villes de l'Égypte et de la Syrie, mais les orthodoxes faisaient bonne garde et tout fut détruit. Nous savons cependant que Nestorius s'y plaignait amèrement de la conduite de l'empereur à son égard ; après l'avoir encouragé et poussé à son début, il l'avait abandonné ; c'était surtout Cyrille qui était maltraité, puisque Nestorius l'accusait d'avoir falsifié les actes du concile d'Éphèse. Nestorius était plongé dans ces récriminations quand une razzia de Blemmyes pilla l'oasis et emmena prisonniers les Romains qui paraissaient pouvoir payer rançon, Nestorius était du nombre. La troupe arrivait à travers les sables à la frontière de la province de Thèbes quand on lui signala l'approche de nomades ennemis ; les Blemmyes prirent la fuite abandonnant leurs prisonniers. Nestorius se traîna péniblement, car il était vieux et infirme, jusqu'à la petite ville de Panopolis. De là, le fugitif écrivit au gouverneur de Thèbes pour l'informer de sa situation et lui faire connaître qu'il ne pouvait être accusé en aucune façon d'avoir rompu son ban volontairement. Le gouverneur, pris de peur et redoutant que son chef, le gouverneur général de l'Égypte, ne l'accusât d'être secrètement partisan de Nestorius, prit ses précautions aux dépens du vieillard à l'égard duquel il craignait d'être accusé d'avoir usé d'humanité. Il le fit donc partir sans plus attendre pour l'île d'Éléphantine, point extrême de l'Égypte et limite de l'empire sur la frontière d'Éthiopie. Nestorius épuisé ne put supporter la fatigue d'un tel voyage, tomba de sa monture et se blessa gravement à la main et au côté. On le ramena à Panopolis d'où on voulut l'exiler encore. Alors, le misérable se redressa et écrivit fièrement au gouverneur, invoquant le droit de son âge, de sa faiblesse et de son rang dans le passé, demandant

Digitized by Google

résister à Cyrille [1]; mais cette donnée a été regardée comme erronée par des historiens postérieurs [2]. Par contre, dès son arrivée au pouvoir, Sixte approuva solennellement par une lettre encyclique et par des lettres particulières, dont l'une était adressée à Cyrille, les décrets d'Éphèse ; en même temps il tenta de rétablir la paix de l'Église en demandant que Jean d'Antioche et ses partisans fussent sans difficulté reçus à la communion, s'ils condamnaient tout ce que le saint concile d'Éphèse avait condamné [3]. Cette mansuétude et cet esprit de conciliation furent çà et là mal interprétés; on alla jusqu'à accuser le pape d'avoir vu avec déplaisir la déposition de Nestorius: mais ses lettres prouvent le contraire, et Cyrille défendit énergiquement Sixte contre ces accusations [4].

Vers le milieu de l'année 432, Théodose consulta Maximien de Constantinople, les évêques et les clercs de la capitale [5], pour connaître le meilleur moyen d'arriver à la paix. Sur leur conseil, il écrivit à Jean d'Antioche en ces termes : « Il est déplorable que les évêques, unis pour ce qui concerne la foi, se trouvent cependant si profondément divisés, et il est triste que ceux qui doivent « prêcher la paix » aient eux-mêmes besoin qu'on les exhorte à se réconcilier. Jean et Cyrille doivent se rapprocher; les saints évêques réunis à Constantinople ayant déclaré que, si Jean souscrivait à la déposition de Nestorius et anathématisait ses principes hérétiques, il n'exis-
[252] terait plus de cause de division. Cyrille, le pape Célestin (celui-ci vivait donc encore, ou bien sa mort n'était pas encore connue à Constantinople) et tous les autres évêques le recevront aussitôt à la communion de l'Église, et les autres difficultés de détail seront aisé-

qu'il en fût référé à l'empereur. Cependant la gangrène s'était mise dans la plaie du côté, elle gagnait de proche en proche, envahissait les entrailles ; les membres tombaient en pourriture, la tête elle-même n'était pas respectée, la langue était devenue la proie des vers. Ce fut dans cette épouvantable situation que mourut Nestorius. (H. L.)

1. Gennadius, *De script. ecclesiast.* ; *in vita Cælestini*, c. LV, édit. Richardson, in-8, Leipzig, 1896, p. 88, n. 55. (H. L.)

2. Coustant, *Epist. pontif.*, col. 1231 ; Walch, *Ketzergesch.*, t. v, p. 578.

3. Voyez les deux lettres de Sixte dans Mansi, *op. cit.*, t. v, col. 374 et 375, et Coustant, *Epist. pontif.*, col. 1231 sq. L'une de ces lettres était adressée à Cyrille, l'autre est une lettre circulaire également destinée aux Orientaux, quoique Cyrille soit désigné dans la suscription au nombre des destinataires.

4. Mansi, *op. cit.*, t. v, col. 326.

5. C'était le synode ἐνδημοῦσα dont nous avons parlé, t. I, p. 7, notes 1, 9. (H. L.)

Digitized by Google

ment aplanies. Pour accomplir cette œuvre de conciliation, Jean devait se rendre à Nicomédie, où Cyrille serait appelé par une lettre impériale; aucun des deux ne pouvait amener d'autres évêques (qui compromettraient peut-être cet essai de conciliation), mais simplement quelques clercs dévoués qui leur étaient indispensables. L'empereur promettait de ne pas recevoir d'évêques avant que la réconciliation fût complète. Enfin, on ne devait, jusqu'à ce moment, instituer ni déposer aucun évêque [1]. » Il envoya cette lettre par le notaire et tribun Aristolaüs, qui se rendit de sa personne à Antioche pour être sûr que la mission serait exactement remplie.

Dans une seconde lettre, l'empereur demanda à Siméon Stylite, qui jouissait alors de la vénération universelle, de prier Dieu pour la paix de l'Église et d'exhorter les adversaires à se réconcilier [2]. L'empereur envoya une troisième lettre à Acace de Bérée et à d'autres évêques [3], pour leur demander d'intercéder en faveur de la paix de l'Église. La lettre de l'empereur à Cyrille est perdue, et nous n'en connaissons pas le contenu. Nous savons seulement qu'on lui demandait d'oublier et de pardonner les mauvais traitements qu'il avait subis à Éphèse [4]. Tillemont [5] suppose que, dans cette même lettre, l'empereur avait insinué à Cyrille de condamner ses propres anathèmes, de même qu'il avait demandé à Jean de condamner les contre-anathèmes de Nestorius, ou, pour mieux dire, sa doctrine. Mais Walch lui-même regarde cela comme invraisemblable, parce que l'empereur avait tenu Nestorius, mais non pas Cyrille, pour hérétique. C'est ce qui résulte encore plus clairement de ce qui suit. L'arrivée de la lettre impériale jeta Jean d'Antioche dans un grand embarras; il écrivit à Alexandre d'Hiérapolis qu'il était trop faible et trop infirme pour se rendre à Constantinople (à proprement parler, pour se rendre d'abord à Nicomédie, de là, lorsque la paix sera conclue, à Constantinople). On lui avait dit que, pendant le voyage, ses ennemis pourraient facilement lui nuire. Alexandre devait d'abord avoir avec Théodoret [253]
et d'autres évêques, une réunion à Cyr, puis venir le trouver le plus tôt possible pour le conseiller; car, pour lui, il ne savait que répon-

1. Mansi, *op. cit.*, t. v, col. 278; Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 1683.
2. Mansi, *op. cit.*, t. v, col. 281 et 828; Hardouin, *op. cit.*, t. I, p. 1685.
3. Mansi, *op. cit.*, t. v, col. 283 et 828; Hardouin, *op. cit.*, t. I, p. 1687.
4. Cyrilli, *Epist. ad Acacium Melitenum*, dans Mansi, *op. cit.*, t. v, col. 310.
5. Tillemont, *op. cit.*, p. 156.

Digitized by Google

dre à l'empereur. Les propositions de la lettre impériale étaient ouvertement impies : car les anathématismes de Cyrille cachaient des choses inexactes (on voit que l'empereur ne lui avait pas demandé de condamner Cyrille) ; on lui conseillait d'anathématiser ceux qui reconnaissaient deux natures dans le Christ (on ne le lui avait jamais demandé, et Jean dénature ici toute l'affaire). Il ajoute que le *magister militum*, Plinthas, le pressait d'accepter les propositions de l'empereur [1]. Jean n'en voulut rien faire et chercha surtout à gagner du temps ; il tint d'abord à Antioche, puis dans une ville de la Syrie dont nous ne savons pas le nom, un concile composé des évêques Alexandre d'Hiérapolis, Acace de Bérée, Macaire de Laodicée, André de Samosate et Théodoret de Cyr [2]. Les évêques publièrent six propositions, probablement rédigées par Théodoret, se déclarant prêts à recevoir dans la communion de l'Église quiconque accepterait une de ces propositions ; mais ils ne reconnaissaient pas la déposition de Nestorius. Pour les membres du concile la plus importante des six propositions était la suivante : « Il faut s'en tenir au symbole de Nicée, sans additions, et en rejeter toutes les explications données dans les lettres et dans les anathématismes ; la seule explication à accepter est celle que saint Athanase a donnée dans sa lettre à Épictète de Corinthe (contre les apollinaristes) [3]. » Cette première proposition est la seule qui soit par-
[254] venue jusqu'à nous, d'après la lettre des partisans d'Antioche à Hellade de Tarse, elle fut présentée à l'acceptation de Cyrille et de ses amis, conjointement avec la lettre d'Athanase [4].

153. Aristolaüs se rend à Alexandrie. Les espérances de paix augmentent.

Muni de cette proposition et d'une lettre du vieil Acace pour Cyrille, Aristolaüs se rendit à Alexandrie pour y poursuivre avec

1. Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. v, col. 827.
2. Voyez sur ces synodes la dissertation de Mansi, *op. cit.*, t. v, col. 1155 sq.
3. Hardouin, *op. cit.*, col. 1634 ; Mansi, *op. cit.*, t. v, col. 829, c. LIII ; col. 830, c. LIV ; col. 840, c. LX. Jean d'Antioche parle même de dix propositions, dans Mansi, *op. cit.*, c. LXXVII, col. 855.
4. Mansi, *op. cit.*, t. v, col. 830, c. LIV ; Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 1635 ;

Digitized by Google

Cyrille l'œuvre de conciliation [1]. Cyrille rapporte ainsi son arrivée, dans ses lettres à Acace de Mélitène, Donat de Nicopolis en Épire, et Rabboula d'Édesse [2] : « Les amis de Nestorius avaient abusé du vénérable Acace de Bérée pour lui faire adresser (à Cyrille) des observations qu'on aurait dû lui épargner et lui demander la rétractation et la condamnation de ce qu'il avait écrit contre Nestorius, pour s'en tenir exclusivement au symbole de Nicée ; à cela il avait répondu : « Nous professons tous fermement la foi de Nicée, « mais il m'est impossible de tenir pour faux ce que j'ai écrit contre « Nestorius ; c'est à vous d'obéir aux ordres de l'empereur et au « décret d'Éphèse en condamnant Nestorius, en anathématisant sa « doctrine et en reconnaissant le choix de Maximien. »

Cyrille donne ici en abrégé ce qu'il avait exposé en détail dans sa réponse à Acace de Bérée [3] et il ajoute qu'il pardonne volontiers aux partisans d'Antioche leurs accusations de lèse-majesté. C'est, dit-il, à tort qu'on l'a accusé d'apollinarisme ou d'arianisme ; au contraire, il anathématise l'arianisme et toutes les autres hérésies ; il admet (en opposition avec les principes de l'apollinarisme) l'âme humaine et raisonnable (πνεῦμα) du Christ ; qu'il n'y a eu ni mélange ni confusion des natures dans le Christ, et que le *Logos* de Dieu était *var sa propre nature* immuable et inaccessible à la souffrance, cependant le seul et même Christ et Fils unique de Dieu avait souffert pour nous dans la chair. En outre, ses anathématismes étaient [255] uniquement dirigés contre Nestorius dont ils avaient pour but de réfuter les erreurs, en sorte que quiconque condamne Nestorius doit accepter les anathématismes. Quand la communion ecclésiastique sera rétablie, il donnera des explications écrites qui calmeront tout le monde et interpréteront, à la satisfaction générale, ses formules mal comprises ; mais il ne peut condamner ces formules exactes, au point de vue du dogme, conformes à la vérité et approuvées par l'Église entière. En terminant, Cyrille parle des efforts sérieux qui sont tentés par Aristolaüs en faveur de la paix, il salue tous ceux à qui il écrit, ainsi que les évêques de leur entourage.

Sur les vives instances d'Aristolaüs, Cyrille s'était laissé décider, ainsi que l'écrit son propre archidiacre Épiphane à l'évêque de

1. Voyez la suscription du c. LIII dans Mansi, *op. cit.*, t. v, col. 829, et Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 1634. *Propositiones*, etc.
2. Mansi, *op. cit.*, t. v, col. 309, 347, 387.
3. Mansi, *op. cit.*, t. v, col. 831 sq. Cette réponse ne nous est pas parvenue.


Digitized by Google

Constantinople [1], à donner les explications précises analysées plus haut, explications de nature à réfuter les accusations portées contre lui. Il put les donner sans rien changer à la doctrine qu'il avait enseignée dès le début. Il faut ignorer le vrai état des choses, ou bien être prévenu, pour accuser Cyrille d'avoir dévié de ses premiers principes. Aristolaüs envoya en Orient cette lettre de Cyrille par son compagnon de voyage et coadjuteur Maxime ; il le chargea de demander à ceux d'Antioche d'anathématiser à l'unanimité Nestorius et sa doctrine [2]. Le pape et quelques évêques écrivirent à Acace pour l'exhorter à la paix [3]; Acace communiqua ces pièces à ses collègues orientaux et, à cette occasion, dans sa lettre à Alexandre d'Hiérapolis, il exprima très ouvertement sa joie actuelle sur l'orthodoxie de Cyrille [4]. Nous avons vu qu'Alexandre d'Hiérapolis était un ami décidé de Nestorius ; il persista dans ses sentiments ; aussi, dans sa réponse à Acace, déclara-t-il que Cyrille était, en dépit des explications, resté apollinariste, et que l'on n'aurait pas dû anathématiser Nestorius avant d'avoir prouvé que son enseignement était en contradiction avec l'Écriture [5]. Il écrivit encore sur un ton plus aigre à André de Samosate, qui partageait ses sentiments [6], s'étonnant de la facilité avec laquelle Acace changeait d'avis, et assurant « qu'il aimerait mieux perdre sa charge, et même une main, que d'être en communion avec Cyrille, si celui-ci n'anathématisait pas ses erreurs, ne reconnaissait pas que le Christ était Dieu et
[256] homme, et qu'il avait souffert selon son humanité. » Toutes choses que Cyrille n'avait jamais contestées.

André de Samosate répondit à cette lettre sur le même ton. Cyrille est, à ses yeux, un fourbe ; il soupçonne qu'à Antioche on fait déjà des concessions ; ce n'est pas en vain qu'il a vu en songe quelque temps auparavant Jean d'Antioche se faisant donner les eulogies d'Apollinaire [7].

Acace avait également écrit à Théodoret pour l'inviter à conférer avec lui ; mais celui-ci malade et ayant des visites à faire, ne pouvait s'y rendre ; il répondit par écrit que les dernières explications de

1. Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. v, col. 988.
2. Mansi, *op. cit.*, t. v, col. 830, c. LV ; col. 240, c. LXI et col. 988, c. CCIII.
3. C'est Acace qui parle de cela. Mansi, t. v, col. 830, c. LV.
4. Mansi, *op. cit.*, t. v, col. 831, c. LV.
5. Mansi, *op. cit.*, t. v, col. 835 sq.
6. Mansi, *op. cit.*, t. v, col. 837 sq.
7. Mansi, *op. cit.*, t. v, col. 839.

Digitized by Google

Cyrille ne lui déplaisaient pas : elles s'accordaient moins avec ce qu'il avait dit antérieurement et plus avec la doctrine des Pères. Ce qui lui paraissait impardonnable, c'est qu'au lieu d'accepter simplement une des six propositions si modérées qu'on lui avait présentées, Cyrille se perdait en paroles et prenait toutes sortes de détours, sans choisir le chemin le plus simple pour arriver à tout concilier. Il demandait de son côté l'acquiescement des partisans d'Antioche à la déposition de Nestorius (mais ceux-ci n'ayant pas pris part à la condamnation de Nestorius, c'était engager d'une manière bien grave leur conscience que de faire une chose regardée comme injuste). Théodoret demandait à Acace, en terminant, de conduire l'affaire de telle sorte que la paix plût à tous, mais surtout à Dieu [1].

Théodoret s'explique avec plus de précision dans sa lettre à André de Samosate. Il se félicite de ce que Cyrille a anathématisé l'apollinarisme ; mais il déclare que les partisans d'Antioche ne peuvent anathématiser en bloc (*indeterminate*) la doctrine de Nestorius. Ce serait différent si Cyrille avait anathématisé ceux qui enseignent que le Christ n'est qu'un homme, ou qui partagent le *seul* Seigneur Jésus-Christ en deux fils [2]. Théodoret savait ces propositions rigoureusement hérétiques ; en les citant, et particulièrement la dernière, il n'entendait pas les présenter comme une conséquence du nestorianisme, mais simplement comme une imputation calomnieuse mise au compte de cette hérésie. Aussi, sa prétention de [257]
condamner ces propositions sans condamner Nestorius n'a pas plus de valeur et de raison d'être que la distinction janséniste entre la question de fait et la question de droit ; il rejetait en droit ces propositions, mais se refusait à avouer que Nestorius les avait enseignées.

André de Samosate répondit qu'il était pleinement d'accord avec Théodoret pour exiger de Cyrille l'anathème sur ceux qui regardaient le Christ comme un simple homme ou qui partageaient le seul Seigneur en deux fils. Cyrille s'obstinerait problablement à réclamer que la déposition de Nestorius fût signée par tous ; mais on pouvait présumer qu'il se contenterait de la signature de quelques-uns, et il était probable que quelques-uns la donneraient en effet. En terminant, André de Samosate demandait à Théodoret de prier

1. Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. v, col. 840, c. LX.
2. Mansi, *op. cit.*, t. v, col. 840 sq., c. LXI.



pour que la paix ne fût pas empêchée par quelque difficulté [1]. Le langage d'André est ici bien plus modéré que dans sa réponse au bouillant Alexandre d'Hiérapolis. Pour calmer ce dernier, il lui communique la lettre de Théodoret, l'engage à céder, lui dépeint le malheur de l'obstination dans le schisme, et désire qu'Alexandre s'engage dans la nouvelle voie [2]. Celui-ci répondit à André et à Théodoret d'une manière aigre et courroucée, et ne voulut voir qu'une tentation de Satan dans tous ces efforts pour arriver à la conciliation. Il manifeste surtout son mécontement au sujet de Jean d'Antioche, et jure sur le salut de son âme que, pour lui, il ne faiblira pas [3]. Théodoret lui répondit avec calme qu'il connaissait mieux le patriarche qui, pas plus que lui, ne consentirait à la condamnation de Nestorius. Mais, d'un autre côté, la nouvelle déclaration de Cyrille lui paraissait satisfaisante, et il était curieux de savoir en quoi elle pouvait être contraire à l'Évangile. Il accordait du reste qu'elle ne suffisait pas pour faire admettre Cyrille à la communion : il fallait pour cela de nouvelles explications de sa part dans le sens du symbole de Nicée [4].

Maximin évêque d'Anazarbe, dans une lettre à Alexandre, dit que Jean d'Antioche a loué les dernières explications de Cyrille, tandis que dans l'exemplaire qui lui a été communiqué par un ami, Cyrille ne fait, au fond, que manifester sa volonté de soutenir les propositions qu'il avait soutenues jusque-là. Il demandait à Alexandre des
[258] éclaircissements à ce sujet [5]. Maximin avait, en somme, porté un jugement exact : car, en fait, c'était la manière dont on avait entendu la doctrine de Cyrille, et non pas cette doctrine elle-même, qui était en contradiction avec les dernières explications fournies par l'évêque d'Alexandrie. C'est ce qui explique comment Théodoret et Jean d'Antioche, ainsi que tous ceux qui avaient interprété d'une manière erronée les premiers écrits de Cyrille, trouvaient maintenant une différence notable entre ces premiers écrits et les derniers, tandis qu'aux yeux d'un nestorien proprement dit, tous ces écrits, sans exception, trahissaient des sentiments apollinaristes et accusaient d'une manière trop peu accentuée la distinction des natures.

1. Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. v, col. 841, c. LXII.
2. Mansi, *op. cit.*, t. v, col. 841 sq., c. LXIII.
3. Mansi, *op. cit.*, t. v, col. 842, c. LXIV, et col. 843, c. LXV.
4. Mansi, *op. cit.*, t. v, col. 843, c. LXVI.
5. Mansi, *op. cit.*, t. v, col. 844, c. LXVII.

Digitized by Google

Le troisième partisan décidé de l'arianisme était Hellade de Tarse. Dans sa lettre à Alexandre d'Hiérapolis, il accuse de trahison ceux du parti d'Antioche qui penchent vers un rapprochement [1]. Alexandre lui adressa des louanges à ce sujet et se réjouit de voir les Églises des deux Cilicies prendre si ouvertement la cause du prédicateur de la vérité : Nestorius [2].

Théodoret tenta par un autre moyen d'amener Hellade vers la conciliation. Il écrivit qu'on pouvait admettre les dernières explications de Cyrille, tout en rejetant sa demande d'anathématiser Nestorius. Tous les évêques déposés du parti d'Antioche devaient être réintégrés dans leurs charges avant l'admission de Cyrille à la communion. Théodoret priait Hellade de lui communiquer au plus tôt son opinion et de gagner à ces idées Himère de Nicomédie, tout en restant lui-même convaincu que lui, Théodoret, ne trahirait pas la cause de la religion [3]. Il écrivait en même temps à Himère pour lui exprimer sa manière de voir sur les dernières déclarations de Cyrille et sur la possibilité de son admission ; ajoutant que ce n'était pas là simplement son opinion, mais encore celle de Jean d'Antioche et de tous les évêques du concile [4]. Dans une lettre adressée au chef du parti extrême, Alexandre d'Hiérapolis, Théodoret se défend du reproche de trahison et proteste contre le soupçon d'avoir cédé pour obtenir une meilleure place ou pour éviter la persécution [5].

Eutherius, archevêque de Tyane, en Cappadoce, se prononça [259]
très énergiquement contre le parti de la paix dans deux lettres adressées à Jean d'Antioche et à Hellade de Tarse. Il ne voulait pas entendre parler d'une réconciliation avec Cyrille [6].

Ainsi, sur la question de la paix de l'Église, les Orientaux se divisaient en deux grands partis. La majorité, disposée à faire la paix et ayant à sa tête Jean d'Antioche et Acace de Bérée, se trouvait en présence d'une minorité opposée à toute idée de conciliation ; mais la majorité elle-même se divisait en deux camps, car Théodoret et André de Samosate formaient une sorte de tiers parti et prétendaient présenter de nouvelles propositions.

1. Mansi, *Conc. ampilss. coll.*, t. v, col. 845, c. LXVIII.
2. Mansi, *op. cit.*, t. v, col. 845 sq., c. LXIX.
3. Mansi, *op. cit.*, t. v, col. 846, c. LXX.
4. Mansi, *op. cit.*, t. v, col. 847, c. LXXI.
5. Mansi, *op. cit.*, t. v, col. 849, c. LXXII.
6. Mansi, *op. cit.*, t. v, col. 850 sq., c. LXXIII et LXXIV.

Digitized by Google

154. Paul d'Émisa est envoyé à Alexandrie pour concilier les deux partis.

D'accord avec Acace qui partageait ses sentiments, Jean d'Antioche envoya à Alexandrie, comme ambassadeur, le vieil évêque Paul d'Émisa. Il devait avoir des entrevues avec Cyrille et obtenir de lui des explications encore plus satisfaisantes. Pour la première fois depuis le commencement de toutes ces discussions, Jean d'Antioche entra en correspondance personnelle avec Cyrille, et lui écrivit pour accréditer Paul d'Émisa : « Sans se connaître personnellement, Cyrille et lui se trouvaient unis par la charité ; malheureusement les douze anathèmes de Cyrille avaient détruit cette union, et il eût mieux valu qu'ils n'eussent jamais été publiés. Il n'avait pas voulu admettre d'abord qu'ils fussent de Cyrille. Ils se trouvaient notablement améliorés par les dernières déclarations, et l'on pouvait espérer qu'ils deviendraient irréprochables. Cyrille lui-même avait promis de donner, quand la paix serait rétablie, des explications décisives, et, de fait, quelques additions étaient encore nécessaires. Jean et ses amis s'étaient fort réjouis de la lettre explicative de Cyrille à Acace, surtout parce que Cyrille s'y déclarait prêt à accepter celle de saint Athanase à Épictète, renfermant une explication si exacte du symbole de Nicée, et répondant à tout. L'œuvre de paix ainsi commencée devait se continuer, et on en finirait avec les injures et les accusations d'hérésie que les chrétiens ne s'étaient pas épargnées. Cyrille était prié de recevoir Paul d'une manière amicale et de lui témoigner autant de confiance qu'à Jean
[260] lui-même [1]. » D'après un renseignement fourni par Épiphane, l'archidiacre de Cyrille, Jean, avait déclaré que les Orientaux ne consentiraient jamais à la condamnation de Nestorius [2]. Toutefois, la pièce que nous venons d'analyser n'y fait pas d'allusion directe ; au contraire, on peut dire avec Théodoret que, dans ce document, Jean avait positivement rejeté les anathématismes de Cyrille [3].

Jean d'Antioche, répondant à une lettre, aujourd'hui perdue,

1. Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. v, col. 856 sq.
2. Mansi, *op. cit.*, t. v, col. 988.
3. Théodoret, *Epist.*, cxii, *P. G.*, t. lxxxiii, col. 1309.

Digitized by Google

d'Alexandre d'Hiérapolis, le chef du parti extrême, lui fit connaître la démarche qui venait d'être faite par la mission confiée à Paul d'Émisa. Jean reproche à Alexandre sa subtilité dialectique, qui découvre partout dans Cyrille l'apollinarisme, et il lui démontre d'une manière brève et concluante que Cyrille s'était mis en opposition avec le principe même de l'apollinarisme, en niant le mélange des deux natures dans le Christ. Nul d'entre les évêques du Pont (probablement Firmus de Césarée et d'autres adversaires de ceux d'Antioche) ne s'était encore exprimé de cette manière. Il serait à souhaiter que celui qui se trouve dans le voisinage d'Alexandre (Rabboula d'Édesse, sans doute), et ceux qui sont au delà du Taurus (montagne du sud de l'Asie-Mineure), donnassent une profession de foi analogue. Alexandre ne devait pas être si pusillanime ; il devait avoir confiance en Dieu. Il parlait continuellement de démission, voire même du martyre ; ce n'était pas de cela, mais du rétablissement de la paix de l'Église qu'il s'agissait maintenant. La lettre contient ensuite des détails qui n'ont pas trait à nos études et d'une intelligence difficile [1].

Alexandre répondit sur un ton âpre s'efforçant de démontrer que, même dans ses dernières explications, Cyrille restait hérétique. Si Jean et Acace les trouvaient orthodoxes, il était inutile d'envoyer Paul d'Émisa. Pour ce qui le concernait, il était résolu à n'accepter ni la communion de Cyrille ni la communion de ceux qui se réconcilieraient avec lui, tant qu'ils n'auraient pas fourni des explications satisfaisantes. L'affaire est claire : « Cyrille nous offre de communiquer avec nous si nous acceptons de devenir hérétiques [2]. »

Le patriarche répondit avec modération ; il ne rappellerait pas tout ce qu'il y avait d'amertume dans la lettre d'Alexandre, il ne lui demanderait qu'une seule chose, c'était d'avoir quelque confiance dans la mission donnée à Paul ; celui-ci devait présenter à Cyrille [261] les dix propositions du parti d'Antioche et avoir avec lui des conférences orales, qui souvent valent mieux que des négociations écrites [3].

Le patriarche Jean ne s'était pas contenté, du reste, de faire savoir ce qui se passait, aux évêques soumis à sa juridiction ; il en avait informé ses amis et ceux qui partageaient ses sentiments, par

1. Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. v, col. 853.
2. Mansi, *op. cit.*, t. v, col. 916.
3. Mansi, *op. cit.*, t. v, col. 855, c. LXXVII.

Digitized by Google

exemple Dorothée, archevêque de Marcianopolis en Mésie. Celui-ci, d'accord avec ses suffragants, lui avait répondu par une lettre pleine de remerciements dans laquelle on demandait à Jean d'avoir soin de faire professer par Cyrille les deux natures unies sans être mélangées et de lui faire condamner ses anathèmes [1].

155. Symbole d'union du parti d'Antioche; il est accepté par Cyrille.

Jean d'Antioche avait remis à Paul d'Émisa, avec la lettre que nous avons donnée plus haut, une profession de foi rédigée par lui et par ses amis, et que Cyrille devait accepter. Nous connaissons l'existence de cette profession de foi par des lettres postérieures de Cyrille à Jean [2] et par une lettre de Jean à Cyrille [3]; on voit dès le premier coup d'œil que, abstraction faite du début et de quelques mots de la conclusion, cette profession de foi est identique à celle que les partisans d'Antioche avaient remise à Éphèse par l'intermédiaire du comte Jean à l'empereur Théodose. Celle-ci se divise en deux parties: l'introduction et le symbole proprement dit. L'introduction est ainsi conçue : « Nous voulons exposer ici en abrégé, et en conformité avec l'Écriture et la tradition, sans cependant rien ajouter à la foi de Nicée, ce que nous croyons et enseignons au sujet de la Vierge Mère de Dieu et sur la manière dont le Fils de
[262] Dieu s'est fait homme. Nous faisons cela parce que c'est nécessaire; nous le faisons, non pour innover, mais pour satisfaire. Car, ainsi que nous l'avons déjà dit, la foi de Nicée suffit parfaitement à l'exposition de la religion et à la réfutation des hérésies. Nous donnons cette nouvelle explication, non pour résoudre ce qui est incompréhensible, mais pour réfuter, par la confession de notre propre faiblesse, ceux qui nous reprochent d'expliquer des choses au-dessus de l'intelligence humaine [4]. »

1. Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. v, col. 855, c. LXXVIII.
2. Mansi, *op. cit.*, t. v, col. 303; Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 1703.
3. Mansi, *op. cit.*, t. v, col. 291; Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 1691.
4. La fin de cette introduction a quelque analogie avec la courte introduction de ce même symbole quand il fut donné pour la première fois. Voyez § 145, p. 357.

Digitized by Google

Vient ensuite le symbole proprement dit : « Nous professons que Notre-Seigneur Jésus-Christ, Fils unique de Dieu, est vrai Dieu et vrai homme, composé d'un corps et d'une âme raisonnable, qu'il a été engendré du Père avant tous les temps quant à la divinité, et, quant à l'humanité, qu'il est né d'une Vierge à la fin des temps pour nous et pour notre salut ; qu'il est de même substance que le Père quant à la divinité, et de même substance que nous quant à l'humanité, car les deux natures sont unies l'une à l'autre (δύο γάρ φύσεων ἕνωσις γέγονε). Aussi ne reconnaissons-nous qu'*un seul* Christ, *un seul* Fils et *un seul* Seigneur. A cause de cette union, exempte de tout mélange (κατὰ ταύτην τὴν τῆς ἀσυγχύτου ἑνώσεως ἔννοιαν), nous reconnaissons également que la sainte Vierge est mère de Dieu, parce que Dieu, le *Logos*, devenu chair et homme, s'est adjoint, à partir de la conception, le temple (l'humanité) qu'il a pris d'elle (de la Vierge) [1]. En ce qui concerne les expressions évangéliques et apostoliques au sujet du Christ, nous savons que les théologiens appliquent une partie d'entre elles aux deux natures, parce qu'elles s'adressent à une seule personne, tandis qu'ils distinguent les autres parce qu'elles s'adressent à l'une des deux natures. Les expressions qui conviennent au Dieu s'adressent à la divinité, tandis que les expressions qui marquent l'abaissement s'adressent à l'humanité [2]. »

Nous avons dit plus haut que cette formule présentait un sens [263]
tout à fait orthodoxe ; aussi Cyrille ne fit-il aucune difficulté de l'accepter quand on la lui présenta, et, plus tard, quand la paix fut conclue, il la renouvela dans sa célèbre lettre à Jean d'Antioche. Après avoir donné cette preuve de bonne volonté, Cyrille conféra

1. Jusqu'ici le symbole est tout à fait identique à celui qui a été donné § 145, ce qui suit est une addition nouvelle.

2. Mansi, *op. cit.*, t. v, col. 303 sq. ; Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 1703. Le texte original de ce symbole est ainsi conçu : Ὁμολογοῦμεν τοιγαροῦν τὸν Κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν, τὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ, τὸν μονογενῆ, Θεὸν τέλειον καὶ ἄνθρωπον τέλειον ἐκ ψυχῆς λογικῆς καὶ σώματος· πρὸ αἰώνων μὲν ἐκ τοῦ Πατρὸς γεννηθέντα κατὰ τὴν θεότητα, ἐπ' ἐσχάτων δὲ τῶν ἡμερῶν τὸν αὐτὸν δι' ἡμᾶς καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν ἐκ Μαρίας τῆς παρθένου κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα· ὁμοούσιον τῷ Πατρὶ τὸν αὐτὸν κατὰ τὴν θεότητα, καὶ ὁμοούσιον ἡμῖν κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα· δύο γὰρ φύσεων ἕνωσις γέγονε· διὸ ἕνα Χριστὸν, ἕνα Υἱόν, ἕνα Κύριον ὁμολογοῦμεν. κατὰ ταύτην τὴν τῆς ἀσυγχύτου ἑνώσεως ἔννοιαν ὁμολογοῦμεν τὴν ἁγίαν Παρθένον θεοτόκον, διὰ τὸ τὸν Θεὸν Λόγον σαρκωθῆναι καὶ ἐνανθρωπῆσαι, καὶ ἐξ αὐτῆς συλλήψεως ἑνῶσαι ἑαυτῷ τὸν ἐξ αὐτῆς ληφθέντα ναόν. Τὰς δὲ εὐαγγελικὰς καὶ ἀποστολικὰς περὶ τοῦ Κυρίου φωνὰς ἴσμεν τοὺς μὲν κοινοποιοῦντας, ὡς ἐφ' ἑνὸς προσώπου, τὰς δὲ διαιροῦντας, ὡς ἐπὶ δύο φύσεων· καὶ τὰς μὲν θεοπρεπεῖς κατὰ τὴν θεότητα τοῦ Χριστοῦ, τὰς δὲ ταπεινὰς κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα αὐτοῦ παροδιδόντας.

Digitized by Google

avec Paul d'Émisa au sujet des mauvais traitements subis à Éphèse. Après d'assez lougues discussions, et en raison d'une maladie de Cyrille [1], ce dernier consentit à se taire sur ce sujet qui lui était personnel; il demanda, ce qui était bien autrement important, si les Orientaux étaient décidés à souscrire à la condamnation de Nestorius, condition *sine qua non* de leur réintégration dans la communion de l'Église, et si Paul avait apporté avec lui une lettre de Jean à ce sujet. Paul d'Émisa lui remit la lettre déjà analysée de son patriarche à Cyrille, qui n'en fut pas satisfait. Cyrille déclara que cette lettre ne renfermait rien de ce qu'elle devait contenir (c'est-à-dire au sujet de l'approbation donnée à la condamnation de Nestorius); qu'elle était de nature à augmenter les difficultés plutôt qu'à les aplanir, parce que Jean cherchait à justifier ce qui s'était passé à Éphèse par le zèle bien entendu de la doctrine orthodoxe. Pour ces motifs Cyrille refusa la lettre et ne se laissa fléchir que par les explications de l'évêque Paul, qui assura, sous la foi du serment, que les auteurs de la lettre n'avaient pas eu ces intentions [2]. Paul se déclara alors prêt à anathématiser les erreurs de Nestorius et dit que sa proposition devait être regardée comme celle de tous les évêques de l'Orient. Cyrille répondit avec raison que Paul pouvait agir ainsi pour lui-même, et serait immédiatement admis à la communion; mais que sa démarche ne pouvait én aucune manière être imputée à tous les évêques de l'Orient, et en particulier à son patriarche; il fallait pour cela, des pouvoirs explicites, et on avait le droit de lui demander s'il était nanti d'une déclaration écrite [3]. Paul d'Émisa remit donc un document écrit dans lequel il reconnaissait personnellement Maximien comme évêque de Constantinople, Nestorius comme déposé, et il excommuniait les erreurs de ce dernier [4]; il fut non seulement reçu
[264] avec solennité par Cyrille à la communion, mais invité à plusieurs reprises à prêcher à Alexandrie. Nous avons encore de lui trois fragments d'homélie qu'il prononça alors dans cette ville [5].

En sacrifiant Nestorius, Paul demandait par contre l'abrogation de la sentence de déposition portée par Cyrille et par Maximien

1. Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. v, col. 988 et 311.
2. Mansi, *op. cit.*, t. v, col. 311 et 350.
3. Mansi, *op. cit.*, col. 313, 350.
4. Ce document se trouve dans Mansi, *op. cit.*, t. v, col. 287; Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 1689.
5. Mansi, *op. cit.*, t. v, col. 1693 sq.; Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 783 sq.

Digitized by Google

contre Hellade, Eutherius, Himère et Dorothée (tous quatre nestoriens), il croyait qu'on ne pourrait s'entendre sans cette concession. Cyrille répondit que cela n'aurait jamais lieu; que, pour lui du moins, il n'y consentirait jamais, et Paul n'insista plus [1].

Ces négociations, jointes à la maladie de Cyrille, avaient pris beaucoup de temps. Les Orientaux se plaignaient d'être depuis trop longtemps sans nouvelles d'Alexandrie, et de ces pourparlers qui ne paraissaient devoir amener aucun résultat. Ce mécontentement se fait jour dans la lettre d'André de Samosate à Alexandre d'Hiérapolis [2]. Mais, sur ces entrefaites, le commissaire impérial Aristolaüs écrivit à ceux d'Antioche, pour leur demander avec instance la déclaration qu'on attendait d'eux au sujet de Nestorius.

156. Concile du parti d'Antioche ; présents de Cyrille.

Les Orientaux tinrent alors un nouveau concile à Antioche ; ils y rendirent de nouveaux décrets que nous ne connaissons pas d'une manière exacte, et par l'entremise de Berius (leur ambassadeur à Constantinople), ils en donnèrent avis à Aristolaüs ; ils ajoutaient que l'évêque Alexandre (probablement d'Apamée) avait adhéré au décret nouvellement rendu à Alexandrie [3]. Ce qui suit prouve que ces décrets n'étaient pas rédigés dans un esprit de conciliation ; mais les amis de Cyrille à Constantinople lui envoyèrent, [265]
à cette époque, de fâcheuses nouvelles. Leur zèle pour la bonne cause s'était refroidi, ainsi que nous l'apprenons par les lettres déjà citées d'Épiphane, archidiacre de Cyrille [4]. Au vu et au su de Cyrille, Épiphane écrivit à Maximien de Constantinople, qu'à la suite de ces mauvaises nouvelles, Cyrille était retombé malade. Il blâme la tiédeur de Maximien et de ses autres amis, et les exhorte à raviver leur zèle ; ils devaient surtout obtenir encore une fois le retour d'Aristolaüs à Antioche. La suite de l'histoire prouve qu'il faut entendre ainsi ces mots assez obscurs : *hinc exire faciatis Aristolaum*. Il raconte ensuite que Cyrille avait écrit à

1. Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. v, col. 350.
2. Mansi, *op. cit.*, t. v, col. 859.
3. Mansi, *op. cit.*, t. v, col. 988.
4. Mansi, *op. cit.*, t. v, col. 988.

Digitized by Google

Pulchérie, au *præpositus* Paulus, au chambellan Romanus, ainsi qu'aux deux dames de la cour Marcella et Droseria, et leur avait envoyé de dignes *benedictiones* (présents). Aristolaüs était prêt à écrire au *præpositus* Chrysorètes, assez mal disposé pour l'Église, et on lui avait également envoyé des présents. En outre, Cyrille avait cherché par des présents à obtenir de Scolastique et d'Arthebas qu'ils s'entremissent auprès de Chrysorètes pour qu'il mît fin à la persécution de l'Église. L'évêque Maximien devait solliciter lui-même l'impératrice Pulchérie, de montrer de nouveau son zèle pour le Christ. Pulchérie et les gens de la cour s'occupaient actuellement assez peu de Cyrille, probablement parce que ses présents, quoique considérables, n'avaient pas contenté l'avidité des courtisans. Pulchérie devait écrire à l'évêque d'Antioche que son devoir était de céder, on devait, d'un autre côté, engager Aristolaüs à presser Jean d'Antioche sur ce point. Maximien devait aussi demander aux archimandrites Dalmatius et Eutychès (le futur hérésiarque) d'adjurer l'empereur et les officiers de la cour au sujet de Nestorius, et de soutenir énergiquement Cyrille. La petite liste ci-jointe énumérait les présents que l'on devait remettre à chacun, afin que Maximien vît tous les sacrifices que s'était imposés l'Église d'Alexandrie, réduite à emprunter pour suffire à ces libéralités. C'était maintenant à l'Église de Constantinople à faire ce qui dépendait d'elle. Enfin, Pulchérie devait s'efforcer d'obtenir que Lausus fût bientôt nommé *præpositus*, afin que le pouvoir de Chrysorètes s'en trouvât affaibli d'autant [1].

Un historien impartial ne saurait reprocher à Cyrille tant d'efforts pour faire triompher l'orthodoxie. Quant aux présents dont il s'est servi dans ce but, nous n'entreprendrons pas de justifier ce procédé, pas plus que ne l'a fait Tillemont. Nous nous contenterons de l'expliquer, comme nous l'avons fait plus haut en rappelant
[266] quel était sur ce point l'usage de l'Orient.

157. *L'union se réalise.*

Cyrille atteignit alors son but. Aristolaüs se détermina à aller de nouveau à Antioche avec Paul d'Émisa. Deux clercs de Cyrille, Cassius et Ammon, l'accompagnèrent pour présenter à la signature

1. Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. v, col. 985 sq.

Digitized by Google

du patriarche Jean un document contenant la déposition de Nestorius et des anathèmes sur sa doctrine. Dans le cas où il accéderait à cette proposition, les deux prêtres lui remettraient un acte de réintégration dans la communion de l'Église [1].

Cyrille estima que cette manière d'agir conduirait plus tôt au but, d'autant mieux que d'Alexandrie, Paul d'Émisa et Aristolaüs faisaient traîner les choses en longueur. Ce moyen lui paraissait sûr, parce qu'Aristolaüs avait juré que l'instrument de paix ne serait pas signé avant les autres pièces, et que, dans le cas où Jean d'Antioche se refuserait à les signer, lui, Aristolaüs, se rendrait immédiatement à Constantinople pour y déclarer que ce n'était pas l'Église d'Alexandrie, mais Jean d'Antioche, qui était cause du désordre [2].

Les négociations poursuivies à Antioche donnèrent un heureux résultat. Jean demanda quelques légères modifications au document qu'il devait signer, et comme ces modifications, ainsi qu'il l'assure et que le démontrent ses lettres, ne changeaient pas le sens de ce document, elles furent admises par les deux envoyés de Cyrille, et obtinrent l'approbation d'Aristolaüs et de Paul d'Émisa [3]. Le patriarche Jean envoya, en union avec tous les évêques qui se trouvaient avec lui, une lettre amicale à Cyrille, au pape Sixte et à Maximien de Constantinople ; ces lettres sont des documents intéressants sur le rétablissement de la paix. Ce qu'elles contiennent de plus important est répété dans les trois lettres et est ainsi conçu : « L'année dernière s'est réuni à Éphèse, sur l'ordre du pieux empereur, le saint concile des évêques aimés de Dieu, afin de vaincre l'héré- [267] sie de Nestorius, en union avec le légat du pape Célestin, de pieuse mémoire ; ils ont déposé le susdit Nestorius, qui professait une doctrine pernicieuse (βεβήλῳ διδασκαλίᾳ χρώμενον), qui avait scandalisé beaucoup de monde (σκανδαλίσαντα πολλούς), et qui au sujet de la foi n'avait pas suivi une ligne irréprochable (οὐκ ὀρθοποδήσαντα) [4]. Arrivés plus tard à Éphèse nous y avons trouvé l'affaire déjà conclue ; ce qui nous a mécontentés. Il s'ensuivit un différend entre

1. S. Cyrille, *Epist. ad Theognostum*, *P. G.*, t. LXXVII, col. 177 sq. ; *Epist. ad donat.*, *P. G.*, t. LXXVII, col. 250 sq.

2. S. Cyrille, *Epist. ad Theognostum*, *P. G.*, t. LXXVII, col. 167 sq.

3. S. Cyrille, *Epist. Johannis ad Cyrillum P. G.*, t. LXXII, col. 347 sq.

4. Ces termes proviennent probablement de ceux du parti d'Antioche, et sont, ce semble, des modifications que Jean avait voulu faire faire au texte de Cyrille.


Digitized by Google

nous et le saint concile. Après bien des discussions, nous sommes revenus dans nos Églises et dans nos villes sans avoir ratifié la décision du saint concile contre Nestorius ; les Églises se trouvant partagées d'opinions. Cependant, comme nous devons travailler à réconcilier ces Églises entre elles, après avoir mis fin à la diversité d'opinions, et que les empereurs remplis de la crainte de Dieu souhaitaient ce résultat et ont envoyé dans ce but le tribun et notaire Aristolaüs, nous nous sommes décidés à adhérer à la sentence rendue par le saint concile contre Nestorius, à le tenir pour déposé et à anathématiser sa doctrine mal famée (δυσφήμους διδασκαλίας) : car notre Église, de même que Votre Sainteté, a toujours professé la doctrine orthodoxe, l'a toujours protégée et la livrera telle au peuple. Nous adhérons aussi à la consécration du très saint et rempli de la crainte de Dieu, Maximien, évêque de Constantinople, et nous sommes en communion avec les évêques de toute la terre qui vivent dans la crainte et soutiennent la foi orthodoxe et pure [1]. »

La seconde lettre de Jean est adressée à Cyrille seul ; elle commence, de même que la première, en faisant remarquer que les partisans d'Antioche ne se sont pas défendus au concile d'Éphèse ; ils regardent maintenant comme inutile, puisque l'on veut procurer la paix, de rappeler les causes de la division, et préfèrent parler, tout de suite, des tentatives de réconciliation, en particulier de la mission d'Aristolaüs et de Paul d'Émisa et de la profession de foi envoyée à diverses reprises par le parti d'Antioche à Cyrille. Jean continue
[268] ainsi : « Après que tu as accepté cette profession de foi, nous avons résolu, pour éviter tout différend, pour unir toutes les Églises de la terre et terminer tout scandale, de reconnaître la déposition de Nestorius et d'anathématiser ses mauvaises et pernicieuses doctrines (τάς φαύλας αὐτοῦ καὶ βεβήλους καινοφωνίας) [2]. »

La troisième lettre de Jean également adressée à Cyrille est écrite sur un ton plus cordial. Il commence par ce cri de joie : « Nous voici de nouveau unis. » Il dit ensuite que Paul d'Émisa est revenu à Alexandrie avec les actes de pacification ; il parle des grands services rendus par lui à la cause de l'union, ainsi que par Aristolaüs et par les deux clercs d'Alexandrie ; il assure Cyrille de ses sentiments d'amitié, le prie d'accueillir avec bienveillance cette

1. Mansi, *op. cit.*, t. v, col. 285 ; Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 787.
2. Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 1691 ; Mansi, *op. cit.*, t. v, col. 289 sq. On trouve aussi un texte latin de cette lettre, *ibid.*, p. 667 sq.

Digitized by Google

paix et lui promet de faire tout ce qui dépendra de lui pour la faire agréer par les évêques d'Orient [1]. Il tint loyalement parole sur ce dernier point ; dans une lettre adressée à cette époque à Théodoret, il expose avec beaucoup de joie que Cyrille a montré d'une manière victorieuse, qu'on ne devait pas entendre d'une seule nature ce qu'il avait dit, et qu'il avait reconnu la diversité des natures. Paul d'Émisa devait apporter d'Alexandrie les preuves détaillées et concluantes de l'orthodoxie de Cyrille [2].

Cyrille envoya par l'intermédiaire de Paul à Jean d'Antioche, comme réponse à sa lettre de conciliation, la célèbre lettre *Lætentur cæli*, dans laquelle, d'après le désir des Orientaux [3], il renouvelait les explications déjà fournies dont nous avons parlé plus haut et répétait mot pour mot le symbole de ces mêmes Orientaux. Il y ajouta des explications dogmatiques, afin d'écarter définitivement tous les soupçons qui pouvaient peser encore sur lui.

Cette lettre de Cyrille que l'on a souvent appelée « symbole d'Éphèse » ayant acquis une grande célébrité, nous croyons devoir en extraire encore ce qui suit : Cyrille, après avoir déclaré son parfait accord avec la déclaration citée plus haut et avec le symbole du parti d'Antioche, démontre que ceux-là sont des calomniateurs qui l'accusent d'avoir affirmé que le corps du Christ provenait du ciel et non de la sainte Vierge. Tout le débat provient de ce qu'il a appelé Marie « mère de Dieu ». Il n'aurait pu se servir de cette expression s'il avait considéré que le corps du Christ provenait du ciel. Qu'a donc engendré Marie, si ce n'est l'Emmanuel quant à sa [269]
chair ? Lorsque nous disons : « Notre-Seigneur Jésus-Christ vient du ciel, » nous ne voulons pas dire que sa chair est venue du ciel, mais nous nous conformons à la parole de saint Paul qui s'écrie : ὁ πρῶτος ἄνθρωπος ἐκ γῆς χοϊκος ὁ δευτερος ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ (I Cor., xv, 47). Le Christ est appelé aussi ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ, car on doit le considérer comme une seule personne parfaite quant à sa dignité et parfaite quant à son humanité. Donc Jésus-Christ est un, bien que la différence des natures dont l'unité indélébile existe, ne puisse être méconnue. Mais ceux qui parlent d'un mélange avec la chair (κρᾶσις ἢ σύγχυσις ἢ φυρμὸς) doivent être réprimés par toi. Je sais que quelques-uns pensent qu'on peut admettre un changement dans

1. S. Cyrille, *Epist. Joh.*, *P. G.*, t. LXXVII, col. 247.
2. Mansi, *op. cit.*, t. v, col. 867, c. LXXXVI.
3. C'est ce que dit Facundus, lib. I, c. v, *P. L.*, t. LXVII, col. 548 sq.

Digitized by Google

la nature divine. Nous enseignons tous que le Logos de Dieu est incapable de souffrir, bien qu'il ait éprouvé des souffrances dans sa chair (κατ'οἰκειώσιν οἰκονομικήν). Nous ne permettons pas qu'on change un seul mot au concile de Nicée et que l'on en retranche une seule syllabe, car ce ne sont pas ces 318 Pères qui ont alors parlé, mais bien l'esprit de Dieu et du Père qui procède de lui, et qui n'est pas non plus étranger au Fils sous le rapport de son *Ousia*. Cyrille fait enfin remarquer que comme la lettre de saint Athanase à Épictète (si souvent citée dans la question soulevée au sujet de Nestorius) a été altérée par les nestoriens dans l'intérêt de leur cause [1] et que ces fausses copies sont mises en circulation, il adresse en même temps de fidèles copies de cette lettre conformes à l'original qui se trouve à Alexandrie [2].

Cyrille annonça à son Église l'heureuse nouvelle du rétablissement de la paix dans un sermon dont nous possédons encore un
[270] fragment de traduction latine. Il est daté du 28 pharmuth (23 avril) 433 [3]. Tillemont infère de là que l'union dut se conclure dans le mois de mars 433, ce qui en soi ne présente rien d'invraisemblable. Il faut cependant reconnaître que la suscription d'un sermon reproduit dans une traduction ne saurait être une autorité décisive [4].

Cyrille annonça également la nouvelle du rétablissement de la paix au pape Sixte et aux évêques Maximien de Constantinople et Donat de Nicopolis [5]. De son côté, le patriarche Jean l'annonça aux deux empereurs Théodose II et Valentinien III, en les priant de s'occuper de réintégrer dans leurs charges les évêques déposés [6]. Dans une lettre circulaire à tous les autres évêques de l'Orient, Jean leur fit également connaître les récents événements, leur communiqua la correspondance échangée entre Cyrille et lui, les assura de l'orthodoxie de ce dernier et leur demanda de ne pas troubler la conciliation [7]. Le pape Sixte, exultant de cette conciliation, écrivit à Cyrille le 11 septembre 433, et quatre jours après à

1. Mansi, *op. cit.*, t. v, col. 301-309; Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 1702, et t. II, col. 119.
2. Cf. Mansi, *op. cit.*, t. v, col. 325.
3. Mansi, *op. cit.*, t. v, col. 289; Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 1689.
4. Tillemont, *Mémoires*, t. XIV, p. 547, et note 76 sur saint Cyrille; *Ibid.*, p. 782; Walch, *Ketzerges.*, t. v, p. 617.
5. Mansi, *op. cit.*, t. v, col. 347-351; Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 1707.
6. Mansi, *op. cit.*, t. v, col. 871.
7. Mansi, *op. cit.*, t. v, col. 751.

Digitized by Google

Jean d'Antioche, pour leur dire la part que prenait le Saint-Siège à la solution de ces difficultés [1].

158. L'union rencontre des adversaires et est défendue par Cyrille.

Les jugements portés sur cette œuvre de conciliation furent très divers ; la grande majorité des chrétiens s'en félicita vivement et remercia Cyrille de ses efforts en faveur de la bonne cause. Mais beaucoup furent mécontents de ce dénoûment. Tout d'abord les anciens adversaires de Cyrille et un très grand nombre de ses partisans. En premier lieu les nestoriens obstinés s'opposaient à la conclusion de l'union, d'autres nestoriens pensaient autrement et prétendaient que Nestorius n'avait pas enseigné autre chose que ce que Cyrille enseignait en ce moment; ils s'efforçaient d'exprimer [271] leur croyance nestorienne au moyen d'expressions empruntées au symbole souscrit par Cyrille. Ce dernier se trouva donc dans la nécessité d'écrire une lettre détaillée à Valérien, évêque d'Iconium, pour réfuter cette argumentation sophistique [2]. Mais plusieurs des anciens partisans de Cyrille, mécontents de ce qui se passait, étaient persuadés qu'il avait outrepassé ses devoirs, sacrifié ses principes d'autrefois, enfin qu'il s'était laissé séduire par des termes nestoriens, et n'avait pas imité ces grands hommes de l'Église primitive qui préféraient l'exil perpétuel au changement d'un iota dans le dogme. C'est le reproche que lui fit saint Isidore de Péluse [3], celui-là même qui blâmait jadis chez Cyrille un excès d'animosité contre Nestorius. Au rapport de Liberatus, des plaintes analogues auraient été formulées par les évêques Acace de Mélitène et Valérien d'Iconium, ainsi que par plusieurs personnes de la cour impériale [4]. Quant aux anciens amis de Cyrille qui désapprouvèrent l'œuvre de conciliation avec Jean d'Antioche, on peut les diviser en deux catégories : d'abord ceux qui blâmaient une démarche

1. Mansi, *op. cit.*, t. v, col. 371, n. 379 ; Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 1707 sq. Cf. Pagi, *Critica in Annal. Baron.*, ad ann. 433, n. 1-4.
2. Mansi, *op. cit.*, t. v, col. 353 sq.
3. Isidore de Péluse, *Epist.*, lib. I, epist., CCCXXIV, *P. G.*, t. LXXIX, col. 200.
4. Liberatus, *Breviarium*, c. VIII, *P. L.*, t. LXVIII, col. 976.

Digitized by Google

dont ils ne se rendaient pas un compte exact : tel était certainement le cas de saint Isidore de Péluse. Ensuite ceux qui, imbus d'opinions monophysiques ou monothélites, comprenaient très bien les récentes explications de Cyrille, mais n'en étaient, pour ce motif, que plus irrités contre lui. Les opinions diamétralement opposées qu'ils professaient, leur faisaient voir le nestorianisme dans les principes auxquels Cyrille avait adhéré. De ce nombre se trouvait peut-être Acace de Mélitène qui, dans une lettre adressée à Cyrille et que nous possédons encore [1], loue, il est vrai, les efforts de l'évêque d'Alexandrie pour faire anathématiser le nestorianisme (et Théodore de Mopsueste) [2], mais l'adjure en même temps d'anathématiser ceux qui croient qu'après l'union des natures dans le Christ, il reste encore deux natures, et que chacune d'elles possède son action et son activité. D'après Acace cette opi-
[272] nion conduisait droit au nestorianisme. Il se trompait. Ce qu'il estimait nestorianisme était la doctrine orthodoxe ; lui-même se trouvait, sans s'en douter, imbu d'opinions monothélites, car tout en reconnaissant deux natures dans le Christ, il n'admettait pas qu'elles eussent l'une et l'autre leur action ; on voyait même poindre dans ses idées des sentiments monophysiques, car il penche parfois vers la négation des deux natures dans le Christ.

Cet ensemble de circonstances détermina Cyrille à défendre dans une série d'écrits l'union à peine conclue.

1) Il discutait d'abord l'accusation portée contre lui d'avoir demandé à autrui ou d'avoir composé lui-même un nouveau symbole altéré. Voici bien plutôt comment les choses s'étaient passées : comme les évêques d'Orient venus à Éphèse étaient soupçonnés de nestorianisme, il était nécessaire qu'ils justifiassent leur foi [3].

2) Il montrait en second lieu que cette justification des Orientaux était tout à fait satisfaisante, et qu'il existait une grande différence entre leur doctrine et celle de Nestorius. Celle-ci conduisait à la négation de Dieu fait homme et divisait le Fils unique en deux Fils ; les Orientaux, au contraire, appelaient la Vierge « Mère de Dieu » à cause de l'union indissoluble et opérée sans mélange de la divinité

1. Il en existe encore deux traductions latines, dans Mansi, *op. cit.*, t. v, col. 860 et 998.

2. C'est certainement là une addition ultérieure.

3. Mansi, *op. cit.*, t. v, col. 315. Dans la lettre de Cyrille à Acace, évêque de Mélitène.

Digitized by Google

et de l'humanité (διὰ τὴν ἄφραστον καὶ ἀσύγχυτον ἕνωσιν), et nous professons *un* Fils Christ et Seigneur complet sous le rapport de la divinité, de même que sous le rapport de l'humanité, parce que sa chair est animée par une âme raisonnable. Ils ne divisent donc pas en deux le Fils Christ et Seigneur Jésus ; mais ils disent : Celui qui était de toute éternité et qui a paru sur la terre dans les derniers temps, est *un* et le même ; comme Dieu il est de Dieu le Père, et comme homme il est de la femme pour ce qui concerne la chair. Nous enseignons qu'il y a eu union entre les deux natures (δύο φύσεων ἕνωσιν γενέσθαι), et nous professons explicitement *un seul* Christ et *un seul* Fils et Seigneur [1]. Nous ne disons pas, comme tous les hérétiques, que le *Logos* s'est préparé un corps de sa propre nature divine ; mais nous disons qu'il a pris chair d'une vierge. En considérant ce dont il provient et ce qui concerne le Fils et Seigneur, nous disons qu'il y a union des deux natures ; mais nous croyons [173] qu'après l'union, comme la division en deux est maintenant abolie (ὡς ἀνῃρημένης ἤδη τῆς εἰς δύο διατομῆς), il n'y a plus qu'*une* seule nature, celle du Fils unique, c'est-à-dire fait homme (μίαν εἶναι πιστεύομεν τὴν τοῦ υἱοῦ φύσιν ὡς ἑνὸς, πλὴν ἐνανθρωπήσαντος) et nous repoussons toute idée de transformation (dans les natures). L'ἕνωσις est une ἀσύγχυτος [2].

3) Quelques-uns disaient : « Comment Cyrille peut-il louer les Orientaux qui professent les deux natures ? C'est cependant là une expression nestorienne. » Cyrille répond : « Nestorius a entièrement raison d'enseigner les deux natures ; car, dans le fait, la nature du *Logos* est différente de celle de la chair ; mais il a tort en ce qu'il ne veut pas reconnaître avec nous l'ἕνωσις des natures. Pour nous, nous les unissons, et c'est ainsi que nous professons un seul Christ, un seul Fils et une seule nature de Dieu devenue chair (μίαν τὴν τοῦ Θεοῦ φύσιν σεσαρκωμένην). On peut parler d'une manière analogue au sujet de chaque homme. Chaque homme se compose de deux natures différentes, d'un corps et d'une âme, que distinguent l'intelligence et la théorie (θεωρία). Mais, en les unissant, nous ne faisons qu'une seule nature de l'homme (ποιοῦμεν μίαν ἀνθρώπου φύσιν). Reconnaître la différence des natures ne saurait donc signifier : partager le Christ en deux [3]. » Dans un autre passage

1. Mansi, *op. cit.*, t. v, col. 317 et 323 dans la même lettre.

2. Mansi, *op. cit.*, t. v, col. 319 dans la même lettre, et col. 345 dans la lettre à Eulogius.

3. Mansi, *op. cit.*, t. v, col. 343, dans la lettre de Cyrille à Eulogius.

Digitized by Google

il dit : « La φύσις du *Logos* est reconnue unique ; la différence des natures ou des hypostases (ἡ τῶν φύσεων ἤγουν ὑποστάσεων διαφορά) ne peut se concevoir que par rapport à l'incarnation du *Logos*. Lorsque l'intelligence humaine veut se rendre compte du comment de l'incarnation, elle constate deux choses unies sans mélange, mais indissolublement ; elle ne divise en aucune façon ces deux choses qui sont unies (ὅταν τοίνυν ὁ τῆς σαρκώσεως πολυπραγμονῆται τρόπος, δύο τὰ ἀλλήλοις, ἀποῤῥήτως τε καὶ ἀσυγχύτως συνηνεγμένα καθ' ἕνωσιν ὁρᾷ δὴ πάντως ὁ ἀνθρώπινος νοῦς, ἑνωθέντα γε μὴν διίστησιν οὐδαμῶς), et l'une et l'autre sont pour lui un Dieu, Fils et Christ [1]. » On voit que Cyrille tient à l'expression traditionnelle (μία φύσις τοῦ Λόγου σεσαρκωμένη), mais de telle façon qu'il ne détruit pas par là la différence des natures ; il dit, au contraire, d'une manière très explicite : « La divinité et l'humanité ne sont pas égales sous le rapport de la qualité naturelle » (ἐν ποιότητι φυσικῇ) [2] ; ce qui veut dire simplement ceci : « Le seul et unique principe, c'est-à-dire le sujet ou le moi dans le Dieu homme est le *Logos*, qui porte *ce qu'il y a d'humain* dans le Christ. » Cyrille prend le mot φύσις dans le sens où le prenait saint Athanase ; chez lui cette expression signifie à peu près l'être ou la personnalité. C'est ainsi que Cyrille lui-même se sert pour exprimer notre manière d'être des mots φύσις et ὑπόστασις comme identiques. Il est vrai qu'à plusieurs reprises, Cyrille dit : On ne peut distinguer les deux natures que lorsqu'on considère par la pensée
[274] ce qui a servi à former le Christ (ἐν ψιλαῖς καὶ μόναις ἐννοίαις δεχόμενοι [3], et ἐν ἐννοίαις δεχόμενοι) [4]. Ce serait se tromper que d'entendre ces mots comme s'ils signifiaient que les deux natures n'étaient pas pour Cyrille quelque chose de *réel*, mais de pures abstractions, φωναί, *verba*, et comme si, de fait, il n'y avait plus, depuis l'union, qu'une seule nature réellement existante. Voici les motifs qui vont à l'encontre de cette interprétation : *a*) Cyrille se sert de la comparaison de l'union du corps et de l'âme dans l'homme ; or, dans l'homme, ces deux facteurs continuent après leur union à exister d'une manière réelle. *b*). Cyrille insiste à diverses reprises pour affirmer qu'il n'y a eu aucun mélange ni aucune transformation [5] des natures dont

1. Mansi, *op. cit.*, t. v, col. 319, dans la lettre à Acace de Mélitène.
2. Mansi, *op. cit.*, t. v. col. 319.
3. Mansi, *op. cit.*, t. v, col. 320.
4. Mansi, *op. cit.*, t. v, col. 320.
5. Mansi, *op. cit.*, t. v, col. 320, au commencement, διεῤῥίφθω που μακρὰν τροπῆς ὑποψία, et : l'ἕνωσις est παντελῶς ἀσύγχυτος. De même col. 345, dans la lettre

Digitized by Google

se compose le Christ ; c'est reconnaître que, par cette union, aucune d'elles n'a perdu sa réalité. *c*) Le reproche fait à Cyrille d'appeler φωναὶ les deux natures du Christ repose sur un malentendu ; car il n'entend pas les natures, mais simplement les attributs (ἰδιώματα), ainsi que le prouve ce qui suit. *d*) Les adversaires de Cyrille lui avaient opposé cette argumentation : « Ceux d'Antioche parlent de deux natures et veulent, par rapport à ces deux natures, l'égale division des φωνάς qui parlent de Dieu (c'est-à-dire des attributs employés en parlant du Christ). N'est-ce pas une attaque contre tes principes ? Tu ne permets pas que l'on divise ces φωνὰς entre les deux πρόσωπα ou ὑποστάσεις. » Cyrille répondit que, dans son quatrième anathème, il avait, il est vrai, anathématisé ceux qui distinguent les φωνὰς de telle sorte que les unes ne s'appliquassent simplement qu'au Λόγος et les autres simplement à l'homme ; mais il n'avait en aucune manière voulu détruire en elle-même la différence des φωναὶ (φωνῶν διαφορὰς) [1]. Les Orientaux conçoivent bien par abstraction (en pensée, ἐν ἐννοίαις) une différence (διαφοράν) des natures, mais ils ne les divisent pas (διαίρεσιν φυσικήν) comme Nestorius, et ils n'établissent de division que pour les φωνὰς usitées au sujet du Seigneur. Ils ne disent pas : « Quelques-unes de ces φωναὶ ne se rapportent qu'au *Logos* de Dieu, les autres ne se rapportent qu'au fils de l'homme (car le Fils de Dieu et le fils de l'homme ne sont qu'un). » Mais ils disent : « Les unes ne conviennent qu'à la divinité, les autres ne conviennent qu'à l'humanité. » D'autres φωναὶ sont, disent-ils, communes et appartiennent également aux deux natures. Et dans tout cela ils ont raison : car quelques φωναὶ concernent particulièrement la divinité, d'autres concernent plutôt l'humanité, d'autres enfin s'appliquent à l'une et à l'autre ; mais les φωναὶ qui concernent l'humanité, s'appliquent également au *seul* fils [2]. *e*) Jean d'Antioche avait dit, [275]
dans une lettre adressée à quelques amis : « Cyrille reconnaît maintenant la différence des natures et divise (déchire, διαιρεῖν) les φωναῖ entre les natures. » Les anciens amis de Cyrille se scandalisèrent de cette assertion ; aussi fit-il la déclaration suivante : Ses adversaires l'avaient soupçonné de supposer, ainsi que l'avait fait Apollinaire, que l'humanité du Christ était privée d'âme raisonnable et de penser que le *Logos* s'était mêlé à la chair ou méta-

à Eulogius où il regarde comme une calomnie de vouloir lui attribuer ce principe apollinariste, ὅτι σύγκρασις ἐγένετο ἢ σύγχυσις.

1. Mansi, *op. cit.*, t. v, col. 319, dans la lettre à Acace de Mélitène.

2. Mansi, *op. cit.*, t. v, col. 322, et col. 346, dans la lettre à Eulogius.

Digitized by Google

morphosé en elle. On avait de même affirmé qu'il était d'accord avec Arius, dans ce sens qu'il n'avait pas voulu reconnaître la διαφορά des φωναὶ [1]. Il s'était défendu contre cette accusation et avait écrit à Jean qu'il n'admettait pas plus la transformation du *Logos* en chair que la transformation de la chair en la nature divine, et qu'il n'avait jamais nié les διαφοραὶ des φωναὶ. Quant aux mots cités plus haut, διαιρεῖν, etc., ils étaient non de lui, mais du parti d'Antioche [2].

Saint Cyrille exposa la défense de cette œuvre de conciliation dans sa lettre à Acace de Mélitène [3], et à ses ambassadeurs à Constantinople, au prêtre Euloge [4], dans la lettre déjà citée à Valérien d'Iconium, de même que dans les deux lettres à Successus (ou Succensus) de Diocésarée en Isaurie [5]. Ce dernier paraît avoir quelque peu partagé les opinions apollinaristes, et c'est en se plaçant à ce point de vue qu'il avait dans deux *commonitoria* fait des repro-
[276] ches à Cyrille. Contre le premier de ces deux *commonitoria* Cyrille défend l'expression de ceux d'Antioche : « deux natures » ; il expose ensuite très bien la manière dont il l'entend, et, à la fin, combat le principe apollinariste ou eutychien posé par Succensus, à savoir qu'après la résurrection le corps du Christ avait été changé en la divinité [6]. Dans la seconde lettre, au contraire, qui se termine comme celle qu'il adressa à Acace de Mélitène, il montre que cette expression : μία φύσις τοῦ Λόγου σεσαρκωμένη, ne conduit pas à l'apollinarisme (ou, pour mieux dire, au monophysisme), ainsi que Succensus avait voulu le prouver dans le premier *commonitorium*. A la même époque, Cyrille raconte dans deux lettres, que les nestoriens faisaient circuler en ce moment plusieurs lettres apocryphes rédigées par eux ; ainsi une lettre du prêtre romain et légat Philippe, d'après laquelle le pape Sixte désapprouvait la déposition de Nestorius [7] ; une seconde lettre de Cyrille, dans laquelle il exposait son repentir de sa conduite à Éphèse [8] ; enfin plusieurs

1. On sait que les ariens avaient appliqué au *logos* les expressions de la sainte Écriture qui présentent un sens de subordination et qui doivent s'entendre de l'humanité du Christ.
2. Mansi, *op. cit.*, t. v, col. 323 dans la même lettre.
3. Mansi, *op. cit.*, t. v, col. 309 sq.
4. Mansi, *op. cit.*, t. v, col. 343 sq.
5. S. Cyrille, *Epist.*, xlv, xlvi, *P. G.*, t. lxxvii, col. 228 sq., 237 sq.
6. S. Cyrille, *Epist.*, xlv, *P. G.*, t. lxxvii, col. 228 sq., 237 sq.
7. Mansi, *op. cit.*, t. v, col. 326.
8. Mansi, *op. cit.*, t. v, *ibid.*

Digitized by Google

lettres d'évêques orientaux de distinction, dans lesquelles ils déclaraient renoncer à l'œuvre de conciliation. [1]. Cyrille assure de la manière la plus expresse que les deux premières lettres sont certainement apocryphes, et il porte le même jugement sur les dernières [2].

Ainsi que nous l'avons vu plus haut, Jean d'Antioche, dans une lettre encyclique adressée à tous les évêques de l'Orient, avait, annoncé la conclusion de la paix, et les avait exhortés à l'accepter. Avant la publication de cette encyclique, il avait écrit à Théodoret de Cyr pour lui attester que l'orthodoxie de Cyrille était désormais hors de doute. Théodoret ne répondit pas à cette lettre d'une manière amicale. Au point de vue dogmatique, l'union ne lui déplaisait pas ; il reconnaissait donc, par là même, que Cyrille était orthodoxe, mais il demandait la réintégration de tous les évêques qui avaient combattu avec le parti d'Antioche et qui pour ce motif avaient été déposés. Il ne pouvait y avoir de paix honorable qu'à ce prix ; [277]
quant à lui, il ne voulait pas y prendre part à moins. Le patriarche Jean devait s'entremettre auprès des empereurs pour obtenir cette réintégration. Il lui annonçait, en même temps, qu'Himère de Nicomédie (l'un des quatre déposés) allait beaucoup plus loin que lui et le tenait, lui Théodoret, ainsi que le patriarche, pour traîtres à la cause commune [3].

L'union fut attaquée à un point de vue plus dogmatique par André de Samosate [4], Mélèce de Mopsueste [5], Dorothée de Marcianopolis en Mœsie [6], et plus énergiquement encore par Alexandre, évêque d'Hiérapolis. On lui reprochait de ne s'être pas assez défendue de l'apollinarisme. Le fougueux Alexandre ajoutait à sa lettre, selon son habitude, des invectives contre son patriarche Jean, se déclarant résolu à se séparer de sa communion et de celle des partisans de Cyrille, dût-il lui en coûter la vie. Il avait préparé un mémoire sur cette question, et s'il ne l'avait pas encore publié, c'est qu'il voulait, au préalable, le communiquer à André de Samosate et à Théodoret [7]. Dans une seconde lettre adressée à ces derniers, il rappelle à Théo-

1. Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. v, col. 370.
2. Mansi, *op. cit.*, t. v, *ibid.*
3. Mansi, *op. cit.*, t. v, col. 868.
4. Mansi, *op. cit.*, t. v, col. 870.
5. Mansi, *op. cit.*, t. v, col. 873.
6. Mansi, *op. cit.*, t. v, col. 892.
7. Mansi, *op. cit.*, t. v, col. 874, c. xciii.

Digitized by Google

doret sa protestation à Éphèse contre le θεοτόκος, et son désir de souffrir mille morts plutôt que d'accepter la communion de Cyrille ou de ceux qui ne blâment pas ce blasphème ; malgré toutes les explications, le mot contient une hérésie formelle [1]. Dans une troisième lettre également adressée à Théodoret, Alexandre accuse Paul d'Émisa d'avoir altéré le document des Orientaux qu'il a apporté à Alexandrie (c'est-à-dire la profession de foi présentée à Cyrille), afin de la rendre plus acceptable à Cyrille [2]. Théodoret prêta l'oreille à ces accusations, les confirma même, et invita Alexandre, avec André de Samosate et d'autres collègues, à un concile à Hiérapolis ou à Zeugma, villes de la Syrie Euphratésienne, pour se concerter au sujet de l'union [3].

André de Samosate, apprenant par Alexandre ce qui se passait, se déclara prêt à aller à Zeugma, en remarquant toutefois qu'il n'avait nul besoin de délibérer au sujet de Nestorius, parce qu'il était complètement convaincu de son innocence [4]. Alexandre se
[278] conduisit d'une manière toute différente. Théodoret l'invita à se rendre aussitôt que possible à Zeugma [5], mais il répondit évasivement et sans refuser formellement ; il ne croyait pas que Jean d'Antioche prononçât, ainsi que Théodoret le demandait, l'anathème sur les principes de Cyrille ; il croyait encore moins que Cyrille lui-même eût, ainsi que l'assurait Jean, changé sa doctrine. Les nouvelles explications de Cyrille lui paraissaient, au contraire, aussi impies que les premières. Il se rendrait au concile si, auparavant, Théodoret obtenait de Jean d'Antioche l'anathème sur les principes de Cyrille et l'adhésion à la déposition de Nestorius. C'étaient les deux scandales donnés par Jean, et si Théodoret et les autres s'y montraient indifférents, il lui était inutile de se réunir à eux [6]. Il ne parut pas au concile de Zeugma, quoique métropolitain de la province Euphratésienne, ainsi qu'en témoignent les pièces suivantes. Ce sont : 1) une lettre de Théodoret à Jean d'Antioche ayant certainement trait au concile de Zeugma ; il y est dit que les évêques réunis avaient regardé comme orthodoxes les dernières explications fournies par Cyrille et les avaient appréciées comme une rétractation de

1. Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, col. 874, c. XCIII.
2. *Ibid.*, col. 878, c. XCVI.
3. *Ibid.*, col. 879, c. XCVII.
4. *Ibid.*, col. 880, c. XCVIII.
5. *Ibid.*, col. 880, c. XCIX.
6. *Ibid.*, t. V, col. 881, c. C.

Digitized by Google

l'erreur contenue dans ses anathématismes. Quelque joie qu'ils en ressentissent, les évêques ne pouvaient admettre que Cyrille exigeât des Orientaux de jeter l'anathème sur Nestorius, et on demandait à Jean de s'expliquer sur la réalité de cette demande. En terminant, Théodoret demande de pardonner à l'évêque Alexandre sa violence [1]. — 2) Les autres documents relatifs à ce concile sont : une lettre d'André de Samosate à Alexandre [2], deux lettres d'Alexandre à André de Samosate [3], et une lettre du même à Jean de Germanicie [4]. Nous voyons par ces documents qu'Alexandre n'assista pas au concile de Zeugma, et n'en approuva pas les décrets [5] ; mais André de Samosate, Jean de Germanicie et Théodoret y assistèrent, et y reconnurent l'orthodoxie de Cyrille, sans toutefois vouloir adhérer à la déposition de Nestorius. Théodoret déclarait en particulier, dans une lettre adressée à Nestorius et que nous possédons encore, que la lettre de Cyrille ne lui avait nullement paru entachée d'hérésie ; mais que, d'un autre côté, il était persuadé de l'innocence de Nestorius, et qu'il préférait perdre les deux mains que de con- [279]
sentir à sa déposition [6]. Il écrivit dans le même temps à Théodoret, évêque de Cio en Bithynie [7]. Une autre lettre beaucoup plus véhémente a été attribuée à Théodoret [8] ; elle ne peut cependant pas être de lui, ainsi que Tillemont l'a remarqué [9], parce que Cyrille y est ouvertement accusé d'hérésie. C'était l'opinion dans laquelle s'opiniâtrait Alexandre d'Hiérapolis, qui non seulement retranchait de sa communion son patriarche Jean [10], Théodoret de Cyr, André de Samosate et tous ceux qui tenaient Cyrille pour orthodoxe, mais encore les citait tous à comparaître devant le tribunal de Dieu [11].

Les sentiments d'Alexandre d'Hiérapolis étaient partagés par beaucoup d'autres évêques orientaux des provinces de l'Euphratensis, des deux Cilicies, de la Cappadoce Seconde, de la Bithynie,

1. Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. v, col. 876, c. xcv.
2. *Ibid.*, t. v, col. 882, c. ci, et col. 884, c. ciii.
3. *Ibid.*, t. v, col. 883 sq., c. cii et civ.
4. *Ibid.*, t. v, col. 885, c. cv.
5. *Ibid.*, t. v, col. 885, c. cv.
6. *Ibid.*, t. v, col. 898 sq., c. cxx.
7. *Ibid.*, t. v, col. 869, c. lxxxviii.
8. *Ibid.*, t. v, col. 899, c. cxxi.
9. *Mém.*, t. xiv, p. 553 et note 78 sur saint Cyrille.
10. La dernière lettre qu'il lui écrivit se trouve dans Mansi, *op. cit.*, t. v, col. 316, c. cxxxvi.
11. Mansi, *op. cit.*, t. v, col. 884 sq., c. civ.


Digitized by Google

de la Thessalie et de la Mésie, et surtout par les évêques Euthérius de Thyane et Hellade de Tarse, qui écrivirent au pape Sixte pour qu'il joignît ses efforts aux leurs contre l'union [1]. Ils invitèrent également Alexandre d'Hiérapolis et Théodoret de Cyr à entrer dans cette ligue, et le premier accepta [2]. Les évêques de la Cilicie Seconde se réunirent en même temps dans un concile à Anazarbe, ils y déclarèrent que l'union était nulle de plein droit, que Cyrille était hérétique comme par le passé, et que l'on devait retrancher de la communion quiconque accepterait celle de Cyrille avant qu'il n'eût formellement condamné ses anathématismes impies [3]. Les évêques de la Cilicie Première adhérèrent à ce décret [4].

159. L'union est acceptée partout, mais non sans difficulté.

On voit que Théodoret et ses amis formaient une sorte de tiers parti entre les irréconciliables et les promoteurs des idées de con-
[280] ciliation. Tandis qu'Alexandre d'Hiérapolis et le concile d'Anazarbe combattaient à outrance l'union et s'obstinaient à tenir Cyrille pour hérétique, Théodoret et le concile de Zeugma ne mettaient plus en question cette orthodoxie de Cyrille, mais n'acceptaient l'union que dans le cas où Nestorius serait épargné. Jean d'Antioche fut également mécontent de ces deux partis, et jugea que le mieux était d'employer peines et menaces pour imposer l'union dans tout son patriarcat. Il comprit que, pour atteindre ce résultat, le secours de l'empereur lui était nécessaire. Il écrivit au *præfectus prætorii*, Taurus, se réjouissant de ce qu'on venait de choisir pour successeur de Maximien au siège de Constantinople Proclus de Cyzique, adversaire de Nestorius. Il demanda que la cour s'entremît pour rétablir la paix et maîtriser les récalcitrants [5]. L'apocrisiaire de Jean à Constantinople, Bérius, dont nous avons déjà parlé, s'efforça d'obtenir une lettre impériale, portant que les évêques orientaux devaient

1. Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. v, col. 893 sq.
2. Mansi, *op. cit.*, t. v, col. 892, c. cxvi, et col. 898, c. cxviii.
3. Mansi, *op. cit.*, t. v, col. 890, c. cxiii.
4. Mansi, *op. cit.*, t. v, col. 891, c. cxiv.
5. Mansi, *op. cit.*, t. v, col. 904.

Digitized by Google

être en communion avec Jean ou résilier leur siège. Mélèce de Mopsueste, qui avait des sentiments ariens, lui reprocha de larges distributions d'argent aux fonctionnaires de la cour, et ajouta qu'il était arrivé au résultat désiré, mais que la rédaction du décret avait occasionné quelque retard, pendant lequel on avait fait de nouvelles démarches pacifiques en vue de l'union ; d'autres prétendaient que l'empereur avait gardé le décret déjà rédigé, pour ne pas augmenter le mécontentement dans quelques provinces [1].

Pour engager les évêques de la Cilicie à se réunir au patriarche Jean, le questeur impérial Domitien écrivit à Hellade de Tarse, métropolitain de Cilicie et adversaire acharné de l'union ; Domitien le renvoya au rescrit impérial [2]. De son côté, Jean d'Antioche annonça à Alexandre d'Hiérapolis que, sur l'ordre de l'empereur, aucun évêque ne devait se rendre à la cour (où ils voulaient intriguer contre l'union), et qu'il était chargé de notifier cette résolution aux évêques de sa juridiction [3]. Alexandre certifia que cet ordre [281]
avait été lu devant lui, mais qu'il n'avait pas voulu le recevoir, parce qu'il provenait du parti d'Antioche [4].

André de Samosate tint une autre ligne de conduite. Il avait jusque-là suivi le tiers parti ; mais, grâce aux manœuvres des partisans décidés de l'union, et en particulier de Rabboula d'Édesse, il avait vu une partie de ses diocésains se tourner contre lui ; aussi fut-il obligé de quitter son diocèse et d'aller trouver Rabboula pour se réconcilier avec lui. Il abandonna en même temps le tiers parti de Théodoret, pour faire sa paix avec le patriarche et sans poser aucune condition relativement à Nestorius. A partir de ce moment, il se montra partisan décidé de l'union, et tenta de gagner à ses nouvelles opinions les clercs d'Hiérapolis pour que, malgré leur évêque Alexandre, ils s'employassent à l'œuvre de pacification [5].

Théodoret ne se sépara pas si facilement du tiers parti, et les mesures d'autorité que Jean employa vis-à-vis de lui ne servirent qu'à le rejeter, pendant quelque temps, dans les rangs opposés. Dans une lettre à Mélèce de Néocésarée, il se plaint surtout de ce que Jean établit, au mépris des canons, des évêques dans des diocèses

1. Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. v, col. 905.
2. Mansi, *op. cit.*, t. v, col. 906.
3. Mansi, *op. cit.*, t. v, col. 907, c. cxxvi.
4. Mansi, *op. cit.*, t. v, col. 907, c. cxxvii.
5. Mansi, *op. cit.*, t. v, col. 821, c. xliii ; col. 885, c. cvi.

Digitized by Google

étrangers (dont il était, à vrai dire, le patriarche, mais non pas le métropolitain), et de ce qu'il faisait porter son choix sur des sujets indignes ; aussi était-il séparé de sa communion [1]. En union avec Alexandre, avec Abbib et d'autres, il écrivit une seconde lettre aux évêques de la Syrie, de la Cilicie Première, de la Cilicie Seconde et de la Cappadoce Seconde ; il se plaignait de nouveau des efforts tentés pour rétablir la paix et des ordinations arbitraires de Jean [2]. Les évêques de la Cilicie Première et de la Cilicie Seconde répondirent en manifestant des sentiments également opposés à l'union [3]. Théodoret s'adressa ensuite, en exposant les mêmes plaintes, au *magister militum ;* il lui raconta comment ses adversaires avaient voulu incendier la basilique de Saint-Côme et Saint-Damien, et comment le peuple les en avait empêchés. Ils avaient chassé de sa maison et fait passer pour fou Abbib de Dolíché en Syrie qui était à la
[282] mort ; Jean d'Antioche avait nommé à sa place l'impie Athanase, et contrairement aux canons, il avait mis à la place d'Acilinus de Barbalissus Maximien, qui était mal famé [4]. Abbib avait fait connaître à Théodoret et à d'autres amis ces événements ; il ajoutait que Jean lui avait demandé de se rétracter, mais qu'il s'y était refusé ainsi qu'à résigner volontairement son évêché [5]. Vers la même époque, Dorothée de Marcianopolis envoya à Alexandre et à Théodoret la copie d'une lettre pastorale de Proclus, le nouvel évêque de Constantinople. Celui-ci déclarait les Orientaux hérétiques, et questionnait sur l'opportunité d'une démarche collective auprès de l'empereur [6]. Alexandre d'Hiérapolis et ses suffragants, Théodoret, Abbib, etc., en un mot les évêques de la province Euphratésienne, envoyèrent à l'impératrice Pulchérie un mémoire contre Jean d'Antioche [7]. Mais ils n'atteignirent pas leur but : au contraire, une lettre impériale (dont nous possédons encore un fragment) fut publiée, contenant des louanges pour ceux qui s'efforçaient de terminer le différend et des menaces à l'égard de ceux qui s'obstinaient à le faire durer [8]. Le comte impérial Neotherius

1. Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. v, col. 907, c. CXXVIII.
2. Mansi, *op. cit.*, t. v, col. 900, c. CXXIX.
3. Mansi, *op. cit.*, t. v, col. 910, c. CXXX, et col. 911, c. CXXXI.
4. Mansi, *op. cit.*, t. v, col. 912 sq., c. CXXXIII.
5. Mansi, *op. cit.*, t. v, col. 914, c. CXXXIV.
6. *Ibid.*, t. v, col. 918, c. CXXXVII.
7. *Ibid.*, t. v. col. 915, c. CXXXV.
8. *Ibid.*, t. v, col. 920, c. CXL.

Digitized by Google

adressa de pressantes instances à Mélèce de Mopsueste, pour l'amener à une réconciliation avec Jean, mais il échoua [1]; le *magister militum* (pour l'Orient), Denys, fit la même démarche auprès d'Alexandre, de Théodoret, d'Hellade de Tarse, de Maximin d'Anazarbe, leur donnant l'alternative de quitter leurs sièges épiscopaux, ou bien d'entrer en communion avec Jean [2]. Il ordonna au comte et vicaire Titus de presser l'exécution de cette alternative [3]. Ces mesures ne furent pas vaines. Les évêques de la Cilicie Seconde, conjointement avec leur métropolitain Maximien d'Anazarbe, rentrèrent en communion avec Cyrille et Jean d'Antioche [4]; presque tous les évêques et les clercs de la Cilicie Première demandèrent à en faire autant; leur métropolitain Hellade de Tarse commença lui-même à vaciller : comme le prouve sa lettre à Mélèce de Mopsueste, dans laquelle il demande conseil [5]; quoique la réponse l'engageât à persister dans ses refus [6], Hellade se vit obligé de suivre l'exemple [283]
des évêques de la Cilicie Seconde, et contraint, par le vœu de ses propres suffragants, à faire contre fortune bon cœur et à entrer dans l'union [7]. Théodoret, la meilleure tête du tiers parti, lui avait, du reste, conseillé d'agir ainsi [8]: car, après bien des hésitations et des résistances, Théodoret était lui-même devenu partisan de l'union. Le comte et vicaire Titus lui avait député un fonctionnaire avec des lettres pour les trois célèbres moines Jacques de Nisibe, Siméon Stylite et Bardatus qu'il menaçait tous de déposition, s'ils ne se réconciliaient avec Jean. Théodoret se moqua d'abord de ces menaces et voulut résigner; mais les moines lui firent de telles représentations qu'il accepta une entrevue avec Jean d'Antioche, dans un endroit neutre [9]. Alexandre d'Hiérapolis, avec lequel il gardait des relations et auquel il annonça sa détermination, se montra très irrité contre ces moines et s'obstina à tenir Cyrille pour hérétique [10]. Théodoret lui répondit que le formulaire (c'est-à-dire le sym-

1. Voyez la réponse de Meletius, Mansi, *Conc. ampliis coll.*, t. v, col. 920 sq. c. CXLI.
2. *Ibid.*, t. v, col. 923, c. CXLIII.
3. *Ibid.*, t. v, col. 922, c. CXLII.
4. *Ibid.*, t. v, col. 938, c. CLX ; col. 941, c. CLXXIV.
5. *Ibid.*, t. v, col. 923, c. CXLIV.
6. *Ibid.*, t. v, col. 924, c. CXLV.
7. *Ibid.*, t. v, col. 941, c. CLXIV.
8. *Ibid.*, t. v, col. 938, c. CLX.
9. *Ibid.*, t. v, col. 925, c. CXLVI.
10 *Ibid.*, t. v, col. 926, c. CXLVII

Digitized by Google

bole d'union) lui avait été présenté et qu'il paraissait moins répréhensible, mais, d'un autre côté, qu'il ne voulait pas donner son assentiment à ce qui s'était fait illégalement à Éphèse (la déposition de Nestorius). Il apprenait du reste que Proclus, l'évêque actuel de Constantinople, donnait un enseignement orthodoxe. Théodoret demandait à Alexandre son avis sur les conditions de paix du patriarche d'Antioche. Les ordinations d'évêques, faites par Jean au mépris du droit, devaient être déclarées nulles. Jean avait eu tort d'adhérer à la condamnation de Nestorius ; il l'avait fait cependant d'une manière très adoucie et n'avait pas directement condamné sa doctrine ; il s'était contenté de dire : « Nous anathématisons ce qu'il a pu enseigner ou penser de contraire au sens de l'Église [1]. » Alexandre répondit que ce n'étaient pas les dépositions injustes, mais le point dogmatique qui lui tenait à cœur, c'est pourquoi, aussi longtemps que Cyrille n'aurait pas rétracté ses hérésies, il n'accep-
[284] terait ni sa communion ni la communion de ceux qui feraient la paix avec Cyrille [2]. Théodoret revint à la charge [3] ; mais Alexandre fut inébranlable [4], et Théodoret se décida à faire sa paix avec le patriarche, après s'être convaincu par lui-même de l'orthodoxie de Jean, et en avoir reçu l'assurance que ceux qui ne voudraient pas signer la déposition de Nestorius seraient libres de ne pas le faire [5].

Les évêques de l'Isaurie entrèrent dans l'union à ces mêmes conditions [6]. En revanche Alexandre d'Hiérapolis, Mélèce de Mopsueste, Abbib de Doliché, Zénobius de Zéphyrium dans la Cilicie Première, Eutherius de Thyana, Anastase de Tenadus, Pausianus d'Hipata, Julien de Sardique, Basile de Larissa, Théosèbe de Chios, Acilin de Barbalissus, Maximin de Démétrias en Thessalie, et trois évêques de la Mésie, Dorothée de Marcianopolis, Baléanius et Eudocius, furent déposés et chassés de leurs sièges [7].

En 435, Théodose II ordonna que Nestorius qui, depuis 432,

1. Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. v, col. 927, c. CXLVIII.
2. *Ibid.*, t. v, col. 928, c. CXLIX.
3. *Ibid.*, t. v, col. 930, c. CLI.
4. *Ibid.*, t. v, col. 931, c. CLII.
5. *Ibid.*, t. v, col. 938, c. CLX.
6. *Ibid.*, col. t. v, 944, c. CLXVI, et col. 946, c. CLXVIII.
7. *Ibid.*, t. v, col. 968, c. CXC. Les autres documents sur ces évêques se trouvent *ibid.*, t. v, col. 959 sq., c. CLXXX-CLXXXVII, et t. v, col. 951 sq., c. CLXXIV-CLXXIX.

Digitized by Google

vivait à Antioche, dans son ancien couvent, fût exilé à Petra en Arabie [1]. Il fut ensuite transporté à l'Oasis, en Égypte. Il vivait encore en 439, lorsque Socrate écrivait son *Histoire de l'Église*. Une invasion de tribus arabes le força à rompre son ban et à fuir vers la Thébaïde, dont le gouverneur impérial le fit conduire à Éléphantine, à l'extrémité de la Thébaïde, et de là à Panopolis. On ne sait ni où ni quand il est mort. Le zèle de l'empereur contre le nestorianisme était tel qu'il fit brûler tous les écrits de Nestorius; il imposa à l'avenir aux partisans de Nestorius le nom de simoniens (en souvenir de Simon le Magicien); de même que, sur l'ordre de Constantin le Grand, on avait donné aux ariens le surnom de porphyriens [2]. Il envoya de nouveau en Orient le tribun et notaire Aristolaüs, que nous avons déjà appris à connaître, afin de déterminer tous les évêques entrés dans l'union à anathématiser Nestorius. Les évêques de la Cilicie Première disent eux-mêmes, dans une lettre que nous possédons encore, qu'ils obéirent à ces injonctions. Jean d'Antioche remarque de son côté que l'on fit de même dans la Paralia (Chypre), dans la Phénicie, l'Arabie, la Mésopotamie, l'Osrhoëne, l'Euphratésie, les deux Syries et l'Isaurie [3]. A la même époque, Cyrille envoya à Aristolaüs et au patriarche Jean une nouvelle déclaration de foi, que les Orientaux [285]
devaient signer, ainsi que l'anathème contre Nestorius [4]. Il s'était déterminé à cette mesure, parce qu'on lui avait dit que bien des Orientaux, tout en acceptant le θεοτόκος et anathématisant Nestorius, n'abandonnaient pourtant pas le nestorianisme. Jean ne voulut pas entendre parler d'une nouvelle formule [5], et Cyrille dut se borner à demander à Aristolaüs d'insister pour faire accepter ces trois propositions : *a*) Marie est la mère de Dieu ; *b*) il n'y a pas deux Christs, mais un seul ; *c*) le *Logos*, qui de sa nature ne peut souffrir, a souffert dans sa chair [6].

1. Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. v, col. 255, c. xv.
2. Mansi, *op. cit.*, t. v, col. 413 ; Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 1715. Un décret envoyé aux préfets pour faire exécuter cet ordre impérial se trouve dans Mansi, *op. cit.*, t. v, col. 415, et Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 1717.
3. Mansi, *op. cit.*, t. v, col. 697, c. CXCII ; Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 1721.
4. Mansi, *op. cit.*, t. v, col. 973, c. CXCVII.
5. Mansi, *op. cit.*, t. v, col. 969, c. CXCIV et CXCV.
6. Mansi, *op. cit.*, t. v, col. 972, c. CXCVII.

Digitized by Google

160. Attaque conrte Théodore de Mopsueste. Conciles en Arménie et à Antioche. Chute du nestorianisme.

Pour détruire le nestorianisme jusqu'à la racine, Cyrille et ses amis, et en particulier Rabboula d'Édesse, attaquèrent les écrits de Théodore de Mopsueste [1], mort depuis longtemps et qui avait été le maître de Nestorius [2]. Depuis que l'empereur avait défendu sous des peines sévères de conserver les ouvrages de Nestorius, les partisans de ce dernier avaient répandu partout les écrits de Théodore de Mopsueste et ceux de Diodore de Tarse, et les avaient traduits en syriaque, en arménien et en persan. Rabboula d'Édesse anathématisa Théodore, ainsi que l'assure, dans sa célèbre lettre à Maris, le prêtre d'Édesse, Ibas, qui plus tard devint évêque de
[286] cette ville [3]. Il fit en outre remarquer à Cyrille que Théodore était,

1. Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. v, col. 996, c. ccix.

2. Saint Cyrille semble avoir justifié dans ses attaques contre Théodore de Mopsueste le reproche d'animosité excessive que saint Isidore de Péluse faisait à sa polémique. Quand il qualifiait Théodore « d'hérétique plus impie et plus blasphémateur que les païens et les juifs, » Cyrille dépassait la mesure de la vérité et du bon ton. On prit modèle sur cette littérature violente et un libelle signé de plusieurs évêques d'Arménie représenta l'évêque de Mopsueste comme « un homme ou plutôt une bête féroce avec une face diabolique d'homme, prenant faussement le nom de Théodore (don de Dieu), ayant l'habit et le nom d'évêque; né à Mopsueste, ville méprisable de la Cilicie Seconde, descendu principalement de Paul de Samosate, quoiqu'il ait emprunté des paroles à Photin ; homme si rusé et si hardi qu'il voulait faire périr tous les hommes par la piqûre et le venin de sa langue de serpent. » (H. L.)

3. Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. vii, col. 241 ; Hardouin, *Coll. concil.*, t. ii, col. 527. La mort de Rabboula interrompit seule l'ardente campagne ouverte par lui, au moins dans les pays de l'Asie antérieure. Ibas, qui succéda à Rabboula, était un partisan avéré de Nestorius. Ce fut lui et les disciples de son école qui répandirent parmi les Syriens leurs premières traductions des ouvrages de Diodore de Tarse et de Théodore de Mopsueste. Cf. Rubens Duval, *La littérature syriaque*, in-12, Paris, 1899, p. 316 et note 2. C'était la réaction la plus complète puisque, sous l'épiscopat de Rabboula, on ne recherchait les exemplaires de ces ouvrages que pour les brûler. Assemani, *Bibliotheca orientalis*, t. iii, part. 1, p. 86 ; part. 2, p. 73. Ibas devenu évêque ouvrit la voie au nestorianisme en Mésopotamie ; la lettre célèbre, adressée à Maris le Perse, encourageait la propagande chez les Syriens orientaux. Cette lettre souleva bien des orages. Les conciles de Tyr et de Beyrouth auxquels elle fut déférée

Digitized by Google

à proprement parler, le père du nestorianisme [1], et, d'accord avec Acace de Mélitène, il recommanda aux évêques d'Arménie de se garder des livres de Théodore, tandis que, d'un autre côté, les évêques de la Cilicie assuraient aux Arméniens que Rabboula ne faisait cette campagne contre Théodore que par rancune personnelle, et parce que Théodore l'avait autrefois convaincu d'erreur. Les Arméniens tinrent donc un concile et envoyèrent deux clercs, Léonce et Abérius, à Proclus, évêque de Constantinople, pour lui demander si la doctrine de Théodore était la vraie, ou bien si c'était celle de Rabboula et d'Acace. Dans une très belle lettre que nous possédons encore, Proclus se prononça contre Théodore et exhorta vivement les évêques à se garantir de ses erreurs [2]. Cyrille et Jean d'Antioche signèrent cette lettre avec tous leurs suffragants. Cyrille écrivit en même temps un livre (dont nous n'avons plus que des fragments) dirigés contre Diodore de Tarse et Théodore de Mopsueste, désignés par Cyrille comme les fauteurs du nestorianisme. Plus tard, lors d'une visite à Jérusalem, il y reçut de nouvelles plaintes contre les écrits de Théodore et contre beaucoup d'Orientaux qui, mettant à profit ces écrits, en étaient venus à professer des erreurs pires que celles de Nestorius. Aussi Cyrille jugea-t-il nécessaire de définir le sens du symbole de Nicée [3], et engagea par écrit son collègue Jean à ne plus supporter à Antioche les doctrines impies de Théodore [4]. Il s'a-

acquittèrent Ibas, qui fut moins heureux au second concile d'Éphèse, en 449. L'évêque d'Édesse fut alors condamné avec son neveu Daniel, évêque de Harran, et tous deux se trouvèrent enveloppés dans la condamnation qui frappait Flavien de Constantinople, Domnus d'Antioche, Irénée de Tyr, Eusèbe de Dorylée, Sophone de Tella, Théodoret de Cyr. Ibas fut exilé et son siège épiscopal donné à Nonnus. Cet exil dura deux ans ; après le concile de Chalcédoine, Ibas remonta sur son siège épiscopal qu'il occupa en paix jusqu'à sa mort, survenue le 28 octobre 457. L'histoire du nestorianisme ne finit pas avec lui. Sa mort fut le signal d'une réaction marquée par l'expulsion d'Édesse de ses partisans qui enseignaient ou qui étudiaient à l'École des Perses. Une lettre de l'évêque monophysite Siméon de Beit-Arscham, écrite vers 510, nous conserve les noms et les sobriquets des expulsés. Cette lettre, publiée par Assemani, *Bibl. orientalis*, t. I, p. 436, est le document le plus ancien sur la propagation du nestorianisme en Perse. (H. L.)

1. Mansi, *op. cit.*, t. v, col. 976, c. cc.
2. Mansi, *op. cit.*, t. v, col. 421 ; Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 1723.
3. Mansi, *op. cit.*, t. v, col. 383.
4. Cyrilli *Epistol. ad Lampon. et Clericos*, dans Mansi, *op. cit.*, t. v, col. 993, c. CCVI.

Digitized by Google

dressa, dans la même intention, à l'empereur [1]; mais comme bien des gens et notamment des moines d'Arménie, allaient beaucoup plus loin que Cyrille et voulaient découvrir des hérésies dans des propositions de Théodore de Mopsueste, qui étaient certainement orthodoxes, et cela parce qu'ils se trouvaient eux-mêmes imbus d'opinions monophysiques, non seulement Jean d'Antioche se fit, dans un concile et dans plusieurs lettres, le défenseur de Théodore de Mopsueste [2], mais Cyrille et Proclus de Constantinople n'hésitèrent pas à condamner ces attaques injustes et renoncèrent, pour ces raisons, à condamner Théodore. L'empereur ordonna, dans un édit adressé à Jean d'Antioche, de
[287] s'appliquer à conserver la paix de l'Église et de ne pas permettre que l'on ternît la mémoire d'hommes morts dans la communion de l'Église [3]. Le débat cessa pour quelques années [4]: Rabboula mourut en 435, et eut pour successeur l'admirateur le plus éclairé de Théodore, le prêtre Ibas. A la suite des sévères édits de l'empereur [5], et grâce à la déposition des évêques ennemis de l'union, l'hérésie de Nestorius se trouva, en peu d'années, extirpée de tout l'empire romain. Elle disparut, pour ainsi dire, avec le départ des évêques exilés, et en 489 l'empereur Zénon en détruisit les derniers restes quand il ordonna de fermer l'école d'Édesse, qui était son dernier refuge. Tillemont a découvert et constaté quelques vestiges du nestorianisme jusque vers la fin du VIe siècle [6]; la patrie du nestorianisme n'était cependant plus l'empire romain, mais bien le royaume de Perse; les nestoriens continuèrent à y subsister sous le nom de chrétiens chaldéens, et de là ils se répandirent dans les autres pays de l'Orient, dans l'Inde, dans l'Arabie, dans la Chine et jusque chez les Tartares [7]. Longtemps Séleucie-

1. Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. v, col. 974, c. CXCVIII.
2. Mansi, *op. cit.*, t. v, col. 1182, 1183-1185.
3. Mansi, *op. cit.*, t. v, col. 1009, c. CCIX.
4. Il est raconté avec tous les détails par Tillemont, *Mém. hist. ecclés.*, t. XIV, p. 624 sq., et en abrégé par Baluze, dans Mansi, *op. cit.*, t. v, col. 1181, et par Walch, *Ketzerges.*, t. v, p. 641-646.
5. Voir plus haut, § 159, Mansi, *op. cit.*, t. v, col. 418; Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 1719.
6. *Mémoires*, t. XIV, p. 615 sq.
7. Sur l'histoire ultérieure des nestoriens, cf. Assemani, *Dissert. de Syris Nestorianis*, dans sa *Bibliot. oriental.*, t. III, p. 2, et J. Labourt, *Le christianisme dans l'empire perse sous la dynastie sassanide*, in-12, Paris, 1904, p. 247-302. (H. L.)

Digitized by Google

Ctésiphon et plus tard Bagdad furent la résidence du patriarche nestorien, qui, au XIIIe siècle, eut sous sa juridiction jusqu'à vingt-cinq métropolitains. Le terrible Tamerlan les détruisit presque entièrement, et ce n'est que sur les hauteurs et dans les vallées du Kurdistan que 700 000 nestoriens ont pu se constituer sous un patriarche qui, jusqu'au XVIIe siècle, a résidé à Mossoul, et réside actuellement à Rochanès, près de Djulamerk, dans le Kurdistan central. Un autre parti de nestoriens, ceux qui résidaient dans les villes, se sont, à diverses époques et par diverses fractions, réunis à l'Église, tout en continuant à vivre sous le nom de « chrétiens chaldéens » et sous la juridiction d'un patriarche particulier; [288]
mais depuis lors, la guerre, la peste et le choléra les ont grandement décimés.

Après la chute du nestorianisme, l'Église orthodoxe eut à lutter contre l'erreur des monophysites, qui était l'exagération opposée au nestorianisme, mais aussi bien plus dangereuse que lui. Vingt ans après la condamnation du nestorianisme, en 451, fut anathématisé le monophysisme au IVe concile œcuménique tenu à Chalcédoine. Avant que cette nouvelle hérésie fût l'objet des délibérations des conciles, il se tint d'autres assemblées moins importantes et dont nous avons maintenant à parler.

Digitized by Google

LIVRE DIXIÈME

[289] DU TROISIÈME AU QUATRIÈME CONCILE ŒCUMÉNIQUE

CHAPITRE PREMIER

AVANT L'APPARITION DE L'HÉRÉSIE D'EUTYCHÈS

161. Concile de Riez en 439.

[289] Un concile se réunit, en 439, à Riez en Provence (*synodus Regensis*), à l'occasion de l'occupation illégale du siège épiscopal d'Embrun (*Ebredunum*) [1]. Cette ville, métropole politique de la province des Alpes-Maritimes, revendiquait aussi le titre de métropole ecclésiastique, mais l'archevêque d'Arles, Hilaire, qui cherchait à étendre

1. Riez (Basses-Alpes). Baronius, *Annales*, 1593, ad ann. 439, n. 44-45; Pagi, *Critica*, 1689, ad ann. 439, n. 15-16 ; J. Sirmond, *Concilia Galliæ*, 1629, t. I, col. 65 ; *Concil. regia*, 1644, t. VII, col. 40 ; Labbe, *Concilia*, 1671, t. III, col. 1284-1290, 1491-1493 ; Bouche, *Chronogr. de Provence*, 1664, t. I, col. 583-584 ; Hardouin, *Coll. concil.*, 1700, t. I, col. 1747 ; Coleti, *Concilia*, 1728, t. IV, col. 531 ; D. Rivet, *Hist. littér. de la France*, 1735, t. II, col. 232-234 ; Mansi, *Concilia*, 1761, t. V, col. 1089 ; supplém., t. II, col. 439 ; t. XXI, col. 569. On trouve pour cette ville : *territorium Regense* (Grégoire de Tours, *Histor. Francorum*, l. IV, c. XLIII, *P. L.*, t. LXXI, col. 304), et pour un de ses évêques : *episcopus Regiensis* (Grégoire de Tours, *De gloria confessorum*, c. LXXXIII, *P. L.*, t. LXXI, col. 891) ; cf. A. Longnon, *Géographie de la Gaule au VI*[e] *siècle*, in-8, Paris, 1878, p. 452. Le P. J. Sirmond faisait observer dans ses notes au concile : « Regense *in veteribus libris dicitur, non* Regiense : *in quibusdam synodus habita in civitate Regensi.* » Fauste de Riez qu'on s'est habitué à qualifier *episcopus Regiensis* est toujours mentionné dans l'antiquité ecclésiastique, *ep. Regensis.* Le concile tenu à Valence en Espagne fait néanmoins usage de l'orthographe *Regiensis.* L'orthographe vraiment primitive est *Reiensis.* Sidoine Apollinaire nous apprend en effet qu'on appelait la ville Reios. L'orthographe qui a prévalu est un gallicisme comme *majestas* pour *maiestas.* (H. L.)

Digitized by Google

outre mesure ses droits primatiaux aux dépens des métropolitains, regardait Embrun comme un de ses sièges suffragants [1]. Lorsqu'en

1. On ne peut guère aborder l'étude des conciles du midi de la Gaule sans avoir à parler de l'encombrante métropole d'Arles dotée d'une primatie spéciale appelée Vicariat, par concession exceptionnelle du Saint-Siège. L'idée d'étendre au domaine ecclésiastique le privilège de suprématie dont jouissaient les métropoles des provinces impériales sur les simples cités est d'origine orientale. Un canon de Nicée régularisait l'institution de ces métropoles qui mit encore quelque temps à pénétrer en Gaule. Quand les traductions latines des canons de Nicée commencèrent à circuler en Occident, elles y éveillèrent l'idée de primatie et de privilèges. Dès le v[e] siècle, l'Église d'Arles entre en conflit avec l'Église de Vienne au sujet du titre métropolitain. Il s'agissait de l'importante province Viennoise et tous les arguments furent mis en avant, bons, meilleurs ou mauvais. W. Gundlach, *Der Streit der Bisthümer Arles und Vienne um den Primatus Galliarum*, dans *Neues Archiv. Gesells. ält. deut Geschichte*, 1888-1890, t. XIV, p. 251-342 ; t. XV, p. 9-102, 233-292 ; *Ein philologisch-diplomatisch-historischer Beitrag zum Kirchenrecht*, in-8, Hannover, 1890 ; L. Duchesne, dans le *Bulletin critique*, 1891, t. XII, p. 241-245 ; *La primatie d'Arles*, dans les *Mém. de la Soc. nat. des antiq. de France*, 1891-1892, série VI[e], t. II, p. 155-238. Arles invoquait l'antiquité de son siège épiscopal au sujet duquel une abondante végétation légendaire causait une étrange illusion (cf. *Dictionn. d'arch. chrét.*, t. I, au mot *Arles*), en outre le transfert récent dans ses murs de la préfecture des Gaules lui donnait une importance sans égale. Mais Vienne se réclamait d'avoir été le siège du vicaire des sept provinces méridionales. Nous avons vu, à l'occasion du concile de Turin, que les évêques de la Haute-Italie s'étaient trouvés dans un extrême embarras et avaient imaginé une *combinazione*, laquelle consistait dans un partage à l'amiable du ressort métropolitain entre les deux cités rivales. L'élévation sur le siège d'Arles de l'évêque Patrocle, qui succéda au saint évêque Héros, chassé de son siège, ouvrit l'ère des ambitions immodérées et des intrigues violentes. Patrocle, personnage trop discutable pour aborder certains milieux ecclésiastiques, se servit de l'influence considérable de son protecteur le patrice Constance auprès du pape de Rome, pour obtenir de celui-ci confirmation ou concession de privilèges exorbitants. Non content de revendiquer les droits de métropole bien au delà de la Viennoise, il réclama la primatie. Les évêques d'Arles étaient, par suite de la situation commerciale et administrative de leur cité, en rapports continuels avec l'Orient, aussi ne pouvaient-ils ignorer ou négliger de tirer parti de la situation exceptionnelle faite récemment par les papes au siège de Thessalonique qui devint le point de mire de tous les efforts tentés en vue de grandir le rôle d'Arles. Le pape Innocent I[er] avait institué à Thessalonique un vicaire du Saint-Siège chargé de maintenir sous son autorité directe les provinces de cette partie de l'empire relevant de l'Orient et que la proximité de Constantinople risquait d'entraîner dans le cercle de l'influence de ce siège épiscopal. *P. L.*, t. XX, col. 515, énumère ces provinces. Une série de décrétales (Jaffé, *Regest. pontif. roman.*, n. 300, 350, 351, 393-396, 403, 404, etc.) conféra aux évêques de Thessalonique d'importants pri-

Digitized by Google

438, le laïque Armentarius fut élevé sur le siège épiscopal d'Embrun et ordonné par deux évêques (seulement) sans sa participation et

vilèges. Sous le règne du pape Zosime, successeur d'Innocent, l'évêque d'Arles travailla à se faire attribuer des privilèges semblables. Les circonstances s'y prêtaient. Les invasions barbares avaient été l'occasion de troubles profonds dans les Églises d'Occident et la ville d'Arles, par sa position topographique et son extension d'importance, semblait appelée à jouer un rôle considérable et, sur bien des points, justifié. Mais il faut reconnaître que les raisons mises en avant ne justifiaient pas la concession faite à un personnage des moins recommandables. Patrocle se trouvait à Rome pendant que se fit l'élection du pape Zosime ; on peut conjecturer qu'en homme qui sait prendre le vent, il y aida, sauf à se faire reconnaître ses services. Un décret de Zosime adressé aux évêques de Gaule et des Sept Provinces offre pour la première fois mention du titre nouveau. Les privilèges commencent à fondre sur Arles. C'est d'abord la procédure des « lettres formées » (*litteræ formatæ*) d'après laquelle tout évêque ayant à voyager hors du pays est obligé de s'adresser à la chancellerie arlésienne afin de s'y pourvoir d'une sorte de passe-port ecclésiastique avant d'être reçu à la communion dans les Églises qu'il rencontre. Les droits métropolitains sont étendus non seulement à la Viennoise, mais même aux deux Narbonnaises, à l'exception des métropolitains respectifs. Ce qui est plus inattendu encore, c'est de voir étendre la juridiction supérieure d'Arles sur toutes les paroisses de la Gaule, sous réserve des appels adressés au Saint-Siège. Ces droits étaient présentés par Zosime, non comme une innovation, mais comme une restitution de droits très anciens remontant au temps d'un certain évêque Trophime qui prenait rang en tête de la liste épiscopale d'Arles. La légende de saint Trophime servait à justifier ce que les Églises voisines appelaient des empiètements. Elles n'eussent pas été en peine d'invoquer chacune pour leur part une antiquité non moins reculée, et cependant elles n'en tiraient pas parti pour se faire attribuer la primatie sur les Églises voisines pourvues de titres aussi pompeux. On pouvait, sans être très malicieux, rappeler quelques souvenirs peu glorieux pour l'Église d'Arles, comme d'avoir été une des citadelles du semi-arianisme au temps de son évêque Saturnin. L'établissement de cette primatie ne se fit pas sans résistance. Hilaire de Narbonne, métropolitain de la première Narbonnaise et Proculus de Marseille qui, étant de la Viennoise, tenait du concile de Turin des droits personnels sur une partie de la deuxième Narbonnaise, ne se montrèrent pas disposés à laisser amoindrir l'honneur de leurs Églises. Un aveu échappé au pape Zosime montre qu'il ne prétendait octroyer à Patrocle qu'un droit d'ordination sur les évêques des *cités voisines*, droit pouvant s'exercer sur une certaine zone des deux provinces limitrophes, mais que Patrocle voulait étendre de la partie au tout. Plus tard le pape Léon parlant de la manière dont ces affaires furent conduites, prononcera le mot très dur de *subreptio*. Il arriva, ainsi qu'on pouvait s'y attendre, que les privilèges ainsi enlevés à la pointe de l'épée, ne demeurèrent aux mains de leurs possesseurs que peu de temps. Zosime n'avait fait que passer sur le siège pontifical qu'il occupa un an seulement. Il paraît probable que l'obligation des *lettres formées* qui devait paraître exorbitante aux évêques

Digitized by Google

d'une manière contraire aux canons, Hilaire convoqua, le 29 novembre 439, le concile de Riez auquel prirent part avec lui douze évê-

voisins ne fut pas maintenue après sa mort. Le successeur de Zosime rogna la métropole arlésienne de la première Narbonnaise. Quant à la deuxième Narbonnaise, une partie était demeurée aux mains du vieil évêque Proculus de Marseille qui refusa jusqu'à sa mort de s'en dessaisir, malgré un feu roulant de décrétales et d'anathèmes dirigé contre lui. La suprématie d'Arles ne parvint donc à s'établir que pour un temps sur la Viennoise haute et basse. Avec les provinces annexes des Alpes, c'était un assez beau domaine. Le Rhône, les Alpes et la mer figurent à peu près les limites à l'intérieur desquelles l'évêque d'Arles peut exercer sans conteste les droits métropolitains, c'est-à-dire convoquer et présider les synodes, juger en second ressort toutes les affaires ecclésiastiques, diriger les élections des évêques. Patrocle ne fit pas seulement les affaires de son Église, il fit celles de sa fortune privée, mais son protecteur, le patrice Constance, et après lui Honorius étant venus à mourir, l'évêque d'Arles abandonné, périt de mort violente. L'Église qu'il avait soulevée ne se résigna pas tout de suite à tomber, mais quoiqu'elle en eût, la période des grands horizons était définitivement close. L'influence religieuse de Lérins prédominait maintenant à Arles, dont les évêques Honorat (426-429) et Hilaire (429-449) venaient de la célèbre colonie monastique. Hilaire avait revendiqué et exercé tous les droits que Patrocle s'était attribués, faisant appel pour cela au concours du pouvoir civil. Néanmoins il n'employa jamais les procédés chers à Patrocle et se borna à imposer le respect des canons dans sa province et dans toute la Gaule. Ce fut sous son épiscopat que se réunirent les trois conciles de Riez (439), Orange (441) et Vaison (442). Les revendications intempestives d'Hilaire lui suscitèrent des ennemis tels que ce Célidoine de Besançon qu'il avait déposé et qui en appela au pape Léon. Celui-ci apprit avec stupeur que l'évêque d'Arles lui refusait le droit de réformer sa sentence. Le pape le prit de très haut et fit savoir à Hilaire que le titre de vicaire du Saint-Siège était une concession bénévole et révocable, d'autant moins respectable qu'elle était usurpée. S. Léon, *Epist.*, x, *P. L.*, t. LIV, col. 628. Il lui reprocha d'user de ce titre pour tout troubler, tout brouiller et invita les évêques de métropoles à ressaisir leurs honneurs confisqués par leur collègue d'Arles, qu'il priva de ses fonctions de métropolitain pour les reporter sur son collègue de Vienne. La mort d'Hilaire arrêta les représailles. Le pape Léon se laissa toucher par une supplique signée par dix-neuf des anciens suffragants d'Arles (S. Léon, *Epist.*, LXV, *P. L.*, t. LIV, col. 879) et consentit à relever en faveur de Ravennius quelques-uns des anciens privilèges. Au sujet de la primatie dont la supplique demande le rétablissement, le pape ne voulut pas se rétracter, mais, en fait, toute sa correspondance avec les évêques gaulois passa désormais par Ravennius. Quant au droit métropolitain, le pape laissait à Vienne ses droits sur quatre évêchés seulement : Genève, Grenoble, Tarentaise, Valence ; il abandonnait les autres diocèses à Arles. Il n'est pas très facile d'énumérer ces *autres* diocèses. Parmi les signataires de la supplique on lit les noms des évêques de la deuxième Narbonnaise et des Alpes-Maritimes dont Aix et Embrun avaient été les métropoles. Il faut donc en conclure que les Églises de ces deux provinces, les plus récemment démem-

Digitized by Google

ques et un prêtre fondé de pouvoirs, tous venus des différents diocèses suffragants de la métropole d'Arles. Les noms de ces évêques

brées de l'ancienne Viennoise ne cherchaient pas à rompre leurs liens de dépendance vis-à-vis d'Arles. M. Malnory, *Saint Césaire d'Arles*, in-8, Paris, 1894, p. 42, apprécie ainsi cette situation : « Honneur, commodité, indépendance même, tout devait leur faire préférer la domination de la grande métropole, qui était le siège de la Préfecture, à celle de métropoles obscures, qui, d'ailleurs, parce qu'elles étaient plus près d'elles, devaient les gêner davantage dans leurs mouvements. Celles-ci même paraissaient se soucier peu de leurs prérogatives. Ingenuus d'Embrun avait signé la supplique comme les autres. Saint Léon eut beau le blâmer de son excès de désintéressement, il ne réclama un peu plus tard son titre de métropolitain (*P. L.*, t. LVIII, col. 20) que pour faire pièce à l'évêque de Cimiez, qui semblait disposé à l'exercer à son défaut, et ce fut probablement sur les instigations de l'évêque d'Arles lui-même. D'ailleurs, la chute de l'empire qui entraîna peu après la chute des métropoles civiles, ôta tout prétexte de réclamer la suprématie ecclésiastique à celles de ces dernières, comme Embrun et Aix, qui n'avaient pas fait valoir à temps leur titre. » La primatie d'Arles n'était pas au terme de ses vicissitudes. Les évêques s'étaient résignés à recevoir la sentence pontificale concernant Vienne, mais les évêques de Vienne cherchaient à récupérer plus qu'on ne leur avait concédé. En toute occasion ils tentaient d'élargir un peu plus, au détriment d'Arles, les bornes de leur métropole. Mais si d'une part des hommes comme Mamert et Avit sollicitaient pour Vienne, d'autre part l'évêque Césaire faisait bonne garde autour des privilèges d'Arles qu'il n'était pas disposé à laisser entamer. En ce qui concerne le Vicariat, on avait vu le pape Hilaire, successeur de Léon, remettre en vigueur les privilèges de l'Église d'Arles. Voyant les Wisigoths et les Burgondes ariens et les Francs païens devenus maîtres d'une grande partie de la Gaule où l'Empire ne possédait plus que deux lambeaux de terre entre Loire et Somme et entre les Cévennes et les Alpes, Hilaire estima avantageux de centraliser à Arles, un point d'attache plus solide de ces lambeaux avec l'Italie impériale, la résistance de l'Église catholique, menacée par les mêmes ennemis que l'Empire. L'occasion d'exalter le rang du siège d'Arles ne se fit guère attendre. Les chefs des Burgondes et des Wisigoths recoururent d'eux-mêmes aux autorités ecclésiastiques pour régulariser diverses difficultés relatives à la provision de quelques sièges épiscopaux de leurs États. Le pape saisit l'occasion d'imposer l'évêque d'Arles, Léonce, successeur de Ravennius, qu'il délégua à l'examen de ces affaires dans l'espoir que cet incident aiderait à constituer autour de lui les provinces les plus voisines en une sorte de monarchie ecclésiastique qui étendît son influence sur les États politiques contigus. « Le mot est du pape lui-même, qui prend soin de préciser d'ailleurs les attributions dont il veut que le chef de ce vice-royaume ecclésiastique soit investi. A lui le droit et le devoir de convoquer chaque année les autres évêques en concile pour statuer avec eux sur les affaires contentieuses des Églises ou sur la discipline ecclésiastique. Il a aussi le droit de recevoir en appel les plaintes des clercs ; il doit examiner avec le concours de deux autres métropolitains le bien fondé de ces plaintes, spécialement en ce qui a trait aux *litteræ formatæ* dont les clercs ont besoin pour

se lisent dans les signatures des actes. Les canons de ce concile sont ainsi conçus :

1) Les deux évêques consécrateurs d'Armentarius n'ayant pas agi par malice, mais par ignorance, ne seront pas exclus de la communion de l'Église ; mais, conformément à un décret du concile de Turin, ils ne pourront, leur vie durant, faire une ordination ni siéger dans un concile [1].

2) Le choix d'Armentarius est nul (*irrita*) et le siège d'Embrun demeure vacant.

3) Eu égard à la décision du concile de Nicée (can. 8), qui a traité les schismatiques avec beaucoup plus de douceur que les hérétiques, on permet qu'un évêque concède à Armentarius une église de son diocèse (en dehors cependant de la province de l'*Alpina maritima*), qu'il pourra gouverner comme chorévêque, *in qua aut chorepiscopi nomine... aut peregrina ut aiunt communione foveatur*. Il pourra être admis à la communion en qualité d'évêque étranger (d'évêque [290]
voyageur) ; mais, dans aucun cas, il ne pourra ordonner des clercs ou remplir des fonctions épiscopales. Il lui sera seulement permis de donner la confirmation [2].

4) Ceux qui étaient auparavant excommuniés et qu'il a ordonnés clercs, resteront déposés, et quant à ceux qui jouissent d'une bonne réputation, le futur évêque d'Embrun (Ingenuus) pourra ou bien les garder ou bien les laisser à Armentarius [3].

voyager hors du territoire de leurs Églises respectives. Il doit enfin se conduire comme délégué du Saint-Siège dans tout ce qui concerne la religion. » Léonce n'était pas l'homme d'une telle situation. En 476, Arles tombait au pouvoir des Wisigoths. Les Églises groupées autour de la métropole arlésienne se désunirent et les évêques d'Arles ne songèrent plus à incursionner chez leurs voisins, mais à se maintenir chez eux à grand'peine. Pendant vingt années la primatie d'Arles cessa d'être exercée. Il fallut l'avènement de Césaire pour la faire de nouveau sentir. (H. L.)]

1. Le synode fait allusion à la troisième ordonnance du concile de Turin. Voyez plus haut, § 113. [C'était probablement une réminiscence du concile de Turin, mais la discipline elle-même qu'on appliquait remontait au concile de Nicée qui avait formulé la conduite à tenir à l'égard de Mélèce de Lycopolis, qui s'était rendu coupable d'ordinations intempestives. (H. L.)]

2. Voir à l'appendice de ce tome la dissertation relative aux chorévêques. Autre réminiscence de Nicée dont le canon 8e avait décidé de donner le chorépiscopat aux Cathares qui pourvus de l'épiscopat rentraient de l'hérésie dans le sein de l'Église. On ne saurait relever avec trop de soin la trace de l'influence exercée en Occident par la législation canonique de Nicée. (H. L.)

3. [Albert] *Histoire géographique, naturelle, ecclésiastique et civile du dio-*

Digitized by Google

5) Les prêtres devront bénir, dans les familles, dans les champs et dans les propriétés privées (mais non pas dans l'église), ainsi que cela s'observe dans quelques provinces; Armentarius pourra, au contraire, bénir dans les églises, non pas dans les églises de la ville, mais seulement dans les églises de la campagne; il pourra aussi bénir les vierges et passera après tous les évêques, mais avant tous les prêtres [1].

6) Afin d'éviter, à l'avenir, des ordinations contre les canons, lorsqu'un évêque sera mort, l'évêque le plus voisin, et non pas un autre, devra se rendre dans la ville privée de pasteur, pour l'inhumation et veillera à écarter tout désordre.

7) Après sept jours il devra quitter la ville, et aucun évêque n'y pourra rentrer sans l'ordre du métropolitain.

8) Conformément à l'antique règle (de Nicée), on devra, si les
[291] temps sont tranquilles, tenir tous les ans deux conciles [2].

Ces huit canons se retrouvent identiques dans tous les anciens manuscrits, à l'exception d'un seul de la collection d'Isidore, appartenant à l'Église d'Urgel; ce manuscrit omet les huit canons pour en donner deux autres. Le premier de ceux-ci menace d'excom-

cèse d'Embrun, 2 vol. in-8, Embrun, 1783; *Annales ecclesiastici sanctæ metropolitanæ Ecclesiæ Ebredunensis*, ms. 1645, fol. 256 f.; P. Guillaume, *Liste des archevêques d'Embrun*, dans le *Bulletin de la société d'études des Hautes-Alpes*, 1889, t. VIII, p. 258-261; *Listes diverses relatives à l'Église d'Embrun*, dans le même recueil, 1891, t. x, p. 333-364. (H. L.)

1. Le concile d'Agde que nous rencontrerons bientôt, dans son 44e canon, interdira encore aux prêtres la bénédiction publique : *Benedictionem super plebem in ecclesia fundere presbytero penitus non licebit.* En Orient, il n'en était pas ainsi. Dans la lettre de saint Basile à Amphiloque, can. 27, on lit: *Nec publice nec privatim benedicant.* (H. L.)

2. Mansi, *op. cit.*, t. v, col. 1089 sq., avec les notes de divers auteurs; sans ces notes dans Sirmond, *Concil. Gall.*, t. I, col. 65 sq., et Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 1747. Les bénédictins de Saint-Maur ont révisé le texte de ces canons dans la *Collectio conciliorum Galliæ*, de dom Labat, dont le premier volume a paru en 1789. Ces canons sont aussi imprimés dans Bruns, *Biblioth. ecclesiast*, t. I, part. 2, p. 116 sq. [Voir le canon 29e du concile d'Orange, tandis que le concile d'Agde, canon 48e, dit simplement : *annis singulis congregari placuit.* D'autres conciles gaulois reviendront sur cette prescription, de même que les conciles d'autres pays. Le IIIe de Carthage, can. 2e : *Singulis quibusque annis concilium convocari.* Le IIIe de Tolède, can. 18 : *Ut episcopi semel in anno die Kalendarum novembrium in unum conveniant.* En Orient également on se relâche un peu de la prescription de Nicée qui impose deux réunions annuelles; on se contente d'une seule, Conc. Chalcéd., can. 19e; Conc. *in Trullo*, can. 8e; IIIe conc. de Nicée, can. 6e. (H. L.)]


Digitized by Google

munication tous les révoltés contre l'Église et contre ses gouvernements.

L'autre ordonne, de même que le 8e canon, mais en d'autres termes, la tenue annuelle de deux conciles provinciaux. Baluze, qui a le premier édité ces deux canons [1], remarque avec raison que le dernier est identique, mot pour mot, au 20e canon du concile d'Antioche de 341.

162. Concile d'Orange en 441 [2].

Le 8 novembre 441 un autre concile des Gaules se tint dans l'*Ecclesia Justinianensis*, ou bien *Justianensis*, qui n'est pas autrement

1. Imprimés dans Mansi, *op. cit.*, col. 1094 sq. ; Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 1751, et Bruns, *op. cit.*, p. 121.

2. Baronius, *Annales*, 1595, ad ann. 441, n. 3-18. Cf. Pagi, *Critica*, 1689, ad ann. 441, n. 2-11 ; Sirmond, *Concilia Galliæ*, 1629, t. I, col. 70 ; *Concil. regia*, 1644, t. VII, col. 272 ; Bouche, *Hist. de Provence*, 1664, t. I, p. 584-585 ; Labbe, *Concilia*, 1671, t. III, col. 1446-1456, 1493-1499 ; Hardouin, *Coll. concil.*, 1700, t. I, col. 1783 ; Coleti, *Concilia*, 1728, t. IV, col. 700 ; D. Rivet, *Hist. litt. de la France*, 1735, t. II, col. 234-237 ; Mansi, *Concilia*, 1761, t. VI, col. 435 ; Fr. Maassen, *Geschichte der Quellen und Litteratur des canonischen Rechts*, in-8, Grätz, 1870, t. I, p. 951 ; J. Sirmond, *Antirrheticus. De canone Arausicano adversus Petri Aurelii... responsionem qua ejus epistolam infirmare conatus est*, in-8, Parisiis, 1633 ; Petrus Aurelius (du Vergier de Hauranne, abbé de Saint-Cyran), *Anæreticus adversus errores et hæreses quibus canonem Arausicanum et sacramentum confirmationis aspersit J. Sirmondi Antirrheticus*, in-8, Parisiis, 1633 ; J. Sirmond, *Antirrheticus II de canone Arausicano adversus Petri Aurelii Anæreticum*, in-8, Parisiis, 1634, réimpression dans ses *Opera omnia* (1696), t. IV, p. 245-284, 285-348. Bruns, *op. cit.*, p. 122, a donné, outre le texte, les variantes des bénédictins de Saint-Maur. Le concile d'Orange aborda et résolut incidemment une grave question, celle des ordinations *per saltum*. Depuis longtemps l'Église de Rome s'était montrée beaucoup moins rigoureuse que l'Église des Gaules touchant l'observation de cette règle canonique des *interstices*. C'est le terme consacré pour désigner les stages que le candidat aux fonctions cléricales doit accomplir dans chacun des degrés inférieurs avant de parvenir aux degrés supérieurs de la hiérarchie. Les papes tenaient à ce que les insterstices fussent conservés. Zosime, *Epist. ad Hesychium Salonit. episc.*, *P. L.*, t. XX, col. 669 ; *Epist. ad Patrocl.*, *P. L.*, t. XX, col. 668 ; Célestin, *Epist. Cuperemus*, c. III, *P. L.*, t. L, col. 576. Les insterstices étaient dans les rangs du clergé une sauvegarde du même genre que le *cursus* dans la hiérarchie civile et militaire. Dans les Églises fondées depuis longtemps et fortement établies, le clergé se recrutait dans une élite

Digitized by Google

connue, mais qui faisait partie du diocèse d'Orange. Aussi ce concile a-t-il été appelé *Justinianensis* ou *Arausicana I*, et comme Orange se trouve dans le sud-est de la France et dépend de la métropole d'Arles, Hilaire le présida. Parmi les seize évêques présents nous trouvons les noms de plusieurs Pères du concile de Riez. La province voisine de Lyon se trouvait aussi représentée par son métropolitain Euchérius, qui signa au nom de tous ses suffragants. Ainsi que le prouve le 29e canon, ce fut l'ordonnance portée à

nombreuse et bien organisée, ce qui lui permettait de maintenir son rang en face de l'élément laïque. C'est à cet avantage que le clergé romain était redevable de la force qui lui permettait de maintenir au-dessus de toute compétition, de toute contestation son droit traditionnel à fournir le titulaire au siège de saint Pierre. Les Églises de la Basse-Italie, subissant très directement l'influence romaine, en avaient reçu une idée très haute de l'utilité des interstices. Mais toutes les Églises n'en étaient pas là. Tant de maux venaient depuis quelques années de fondre coup sur coup sur l'Occident, le clergé en avait si durement pâti qu'il avait été obligé de s'agréger un peu hâtivement le personnel indispensable aux charges ecclésiastiques. De là résulta l'inconvénient des ordinations précipitées, la suppression plus ou moins complète des interstices, en un mot le type qu'on a désigné depuis sous le nom d'ordinations *per saltum*, cf. Parisot, *Des ordinations « per saltum »*, dans la *Revue de l'Orient chrétien*, 1900, t. v, p. 335-369. Ces ordinations n'allaient pas, du moins au début, sans une certaine violation de la règle ecclésiastique. Des fidèles s'en scandalisaient. On sait les troubles de conscience que causa à saint Ambroise la perspective de passer sans transition du catéchuménat à l'épiscopat et la fermeté qu'il apporta à faire amende honorable dans la mesure du possible à la loi canonique des interstices que son élection semblait violer, en exerçant, une à une, pendant les huit jours qui suivirent son baptême, toutes les fonctions renfermées dans la série des Ordres en commençant par le plus infime. L'irrégularité de l'élection avait été levée et cependant le saint ne cessa jusqu'à la fin de ressentir une certaine inquiétude au sujet de la façon expéditive dont elle avait été faite. En Espagne, en Afrique et surtout en Gaule, on éprouvait moins de scrupules à l'égard des ordinations *per saltum*. En Gaule, l'influence monastique empiéta de bonne heure sur le clergé séculier et les évêchés échappèrent en grand nombre à ces derniers, malgré les tentatives des papes opposés à cette solution. Cependant les évêques issus de l'institut monastique ayant à cœur l'amélioration de leurs clercs exigèrent de ceux qui venaient de l'état laïque à l'ordination un stage d'épreuve, sorte de noviciat, pendant lequel le futur ministre du culte était éprouvé, principalement sur la chasteté. On désignait cette épreuve sous le nom de *præmissa conversio* ou *conversionis propositum*. Au concile d'Orange, l'évêque Hilaire, ancien moine de Lérins, l'érigea en loi pour la province d'Arles et en fixa la durée minimum à un an. Ce n'était qu'en vue du diaconat qu'on avait à se soumettre à cette année de probation qui était l'équivalent de l'engagement de chasteté que contractent aujourd'hui les sous-diacres. (H. L.)

Digitized by Google

Riez pour faire revivre l'institution des conciles provinciaux, qui [292] provoqua la réunion du concile d'Orange, dont les trente canons ont été l'objet de bien des discussions entre canonistes. En voici le texte intégral, accompagné d'une traduction ou d'un résumé :

CAN. 1.

Hæreticos in mortis discrimine positos, si catholici esse desiderant, si desit episcopus, a presbyteris cum chrismate et benedictione consignari placuit [1].

Lorsque des hérétiques, dans une maladie mortelle, veulent devenir catholiques, un prêtre doit, en l'absence d'un évêque, leur donner le *chrisma* et la bénédiction (c'est-à-dire la confirmation).

CAN. 2.

Nullum ministrorum, qui baptizandi recepit officium, sine chrismate usquam debere progredi, quia inter nos placuit semel chrismari. De eo autem, qui in baptismate quacumque necessitate faciente non chrismatus fuerit, in confirmatione sacerdos commonebitur. Nam inter quoslibet chrismatis ipsius non nisi una benedictio est : non ut præjudicans quidquam, sed ut non necessaria habeatur repetita chrismatio [2].

1. Le concile marque de l'indulgence aux hérétiques en danger de mort et conformément à l'usage, *sacramenta propter homines*, concède aux prêtres le droit de leur administrer la confirmation, ce qui est réservé aux seuls évêques quand ces hérétiques sont en bonne santé, ainsi qu'on le peut voir dans le concile d'Épaone, can. 16e. Le canon 8e du concile d'Arles prescrit de confirmer ceux qui viennent d'une secte hérétique, ce qui fait dire à saint Isidore, *De ecclesiasticis officiis*, c. XXIV : *Hæretici non iterum baptizandi, sed solo chrismate et manus impositione purgandi sunt.* Grégoire de Tours, *Hist. Francor.*, l. II, c. XXXI, *P. L.*, t. LXXI, col, 226, cite deux exemples de discipline, c'est Lanthild, sœur de Clovis, revenue de l'hérésie arienne et saint Herménégild que convertit la parole de sa femme Ingonde, fille de Sigebert; en conséquence il fut baptisé et reçut le nom de Jean avec la confirmation. Grégoire de Tours, *Hist. Francor.*, l. V, c. XXXIX, *P. L.*, t. LXXI, col. 353. Dans le *De miraculis sancti Martini*, l. I, c. VI, *P. L.*, t. LXXI, col. 919, nous lisons que Chararic, roi des Suèves établis en Galice, *unitatem Patris et Filii et Spiritus Sancti confessus, cum omni domo sua chrismatus est.* (H. L)

2. Aujourd'hui dans l'Église catholique on emploie une double onction du chrême. L'une au baptême, faite sur la tête ; l'autre lors de la confirmation, faite sur le front. Le concile d'Orange ramène tout à une onction unique, au baptême. Si quelqu'un, pour une raison ou une autre, y a manqué alors, il doit réclamer cette onction avant qu'on lui impose les mains pour la confirmation. On voit qu'on s'écartait déjà notablement de la coutume primitive où


Digitized by Google

Les prêtres qui ont à baptiser doivent être toujours munis du *chrisma*. Nous ne voulons permettre (dans les Gaules) qu'une seule onction avec

l'on donnait sans intervalle le baptême, l'onction, l'eucharistie. Il n'y avait alors qu'une onction unique, c'est ce qui peut se conclure des textes de Tertullien et saint Cyprien. Dans la lettre d'Innocent I[er] à Decentius de Gubbio, c. III, *P. L.*, t. XX, col. 554, on voit déjà établir les deux onctions. Le texte du 2[e] canon du concile d'Orange a subi beaucoup de corrections et des manipulations bien maladroites à moins qu'elles n'aient été singulièrement tendancieuses C'est à tel point qu'il n'est pas aisé de dire aujourd'hui ce qu'il a voulu prescrire, cf. P. de Puniet, *Note additionnelle sur le deuxième canon du concile d'Orange*, dans la *Revue des questions historiques*, octobre 1902. Voici la version de Gratien, dist. IV, *De cons.*, c. 125, et les deux autres données par Mansi, *op. cit.*, t. VI, col. 435-436 :

GRATIEN

Nullum ministrorum, qui baptizandi recepit officium, sine chrismate usquam debere progredi, quia inter nos placuit semel chrismari. De eo autem, qui in baptismate quacumque necessitate faciente non chrismatus fuerit, in confirmatione sacerdos commonebitur. Nam inter quoslibet chrismatis ipsius non nisi una benedictio est : non ut præjudicans quidquam sed ut non necessaria habeatur repetita chrismatio.

Cf. les notes des *correctores romani* à ce passage.

HISPANA

Nullus ministrorum qui baptizandi recepit officium sine chrismate usquam debere progredi, quia inter nos placuit semel in baptismate chrismari : de eo autem qui in baptismate quacumque necessitate faciente non chrismatus fuerit, in confirmatione sacerdos commonebitur. Nam inter nos chrismatis ipsius nonnisi una benedictio est : non ut præjudicans quicquam dico, sed ut non necessaria habeatur rechrismatio. *

* *sed ut necessaria habeatur rechrismatio.* (Jac. Merlin, première et deuxième édition.)

P. CRABBE

*Nullus ministrorum qui baptizandi recipit officium sine chrismate usquam debet progredi, quia inter nos placuit semel in baptismate chrismari. De eo autem qui in baptismate, quacumque necessitate faciente non chrismatus fuerit, in confirmatione sacerdos * commonebitur. Nam inter nos chrismatis ipsius non nisi una benedictio est, non ** ut præjudicans quicquam dico, sed *** ut necessaria habeatur **** chrismatio repetita.*

* *non commonebitur*

** *præjudicantes cuiquam hoc dicimus*

*** *non necessaria*

**** *rechrismatio.*

Surius a reproduit ce texte de Crabbe en supprimant les variantes, il a été suivi par Merlin et Bini.

Les éditeurs de conciles ne sont pas arrivés à se mettre d'accord sur ce texte. La négation du dernier membre de phrase a divisé ces éditeurs. Merlin, Crabbe, Surius rejettent la négation, toutefois Crabbe la conserve en marge

Digitized by Google

le *chrisma*, et si, pour un motif quelconque, elle a été omise au moment du baptême, on doit en avertir l'évêque au moment de la confirmation.

en se fondant sur quelques manuscrits. Mais Surius et Bini n'y prennent garde et repoussent la négation que Sirmond accueille. D'où la surprise de Saint-Cyran qui y voit une nouveauté et prend feu et flammes, réclamant très haut contre cette innovation qui n'est qu'une restauration. Depuis 1629, date de l'édition Sirmond, les attaques se multiplient. La *Spongia Lœmelii* du jésuite Floyd fournit à Saint-Cyran l'occasion d'une passe d'armes. Sirmond pare avec une simple lettre. Saint-Cyran prend son pseudonyme de Petrus Aurelius et se fend à fond. Le Père Sirmond riposte. On se prodigue arguments et gros mots ; tout cela est illisible aujourd'hui. La Compagnie avait pris parti pour son confrère, l'Université tenait pour Saint-Cyran qui pourrait bien tenir le mauvais côté. Décidément le texte avec la négation sonne mieux, s'explique mieux. Voici à peu près ce que ce texte tant tiraillé semble vouloir dire. Le prêtre fait l'onction sur les baptisés ; mais s'il n'a pu la faire — quelle qu'en soit la raison — il avertira l'évêque. Ce qui ne veut pas dire que les Pères jugent indispensable de réitérer lors de la confirmation cette onction baptismale qui n'est pas essentielle. Le P. Sirmond abordant l'explication du canon estime qu'il vise l'onction faite sur le front par l'évêque pour la confirmation et en conclut que cette onction est facultative si le néophyte l'avait reçu après le baptême. Bellarmin, *De confirmatione*, c. XII, voit de même dans cette onction désignée par le concile, l'onction de la confirmation, mais il entend le canon en ce sens que tout ministre, prêtre ou diacre, ayant le pouvoir de baptiser possède celui de confirmer aussitôt après le baptême et cela d'une façon permanente. S'il ne peut s'en acquitter *ex quacumque necessitate*, il doit prévenir l'évêque. Cf. Mansi, *op. cit.*, t. VI, col. 453, concil. de Vaison, canon 3e. Qu'y a-t-il de fondé dans cette opinion ? Elle peut, il est vrai, se réclamer de quelques attestations. Saint Grégoire accorde aux prêtres de Sardaigne le droit de pratiquer l'onction *sur le front* (S. Grégoire, *Epistolæ*, l. IV, epist. IX), et la même coutume se rencontre en Égypte. *Quæstiones ex utroque Testamento*, c. CI, *P. L.*, t. XXXV, col. 2302 et note 1 ; Ambrosiaster, *In Ephes.*, IV, *P. L.*, t. XVII, col. 410). Cette discipline s'applique-t-elle à la Gaule ? on est en droit d'en douter puisqu'on ne rencontre qu'un seul témoignage et sujet à caution, celui d'un anonyme gallican du Ve siècle, auteur du *De septem ordinibus Ecclesiæ*. *P. L.*, t. XXX, col. 152 sq. Cf. G. Morin, dans la *Revue bénédictine*, 1891, p. 97-104 ; 1892, p. 425. Cet écrivain avance que partout « à Rome, en Italie, en Orient, en Afrique, en Espagne et *dans une partie des Gaules*, le prêtre a les mêmes pouvoirs que l'évêque. » Cette affirmation n'a pas de portée historique, cependant il semble que d'après Mgr Duchesne cette pratique aurait été en vigueur, puisque selon lui la lettre du pape Innocent Ier à Décentius de Gubbio réprouve l'usage qui autorise, en Gaule, « les prêtres à donner la confirmation. » *Rev. d'hist. et de littér. religieuse*, 1900. Peut-être cette opinion s'appuie-t-elle sur le canon 16e du concile d'Épaone et non sur le canon 2e d'Orange. Witasse, *De confirmatione*, dans le *Theologiæ cursus completus*, t. XXI, col. 803 sq., a étudié la controverse et pris parti pour Saint-Cyran (p. 823). D. de Puniet l'a imité et il estime que « l'onction visée par le décret du concile d'Orange est bien celle qu'à Rome l'on concédait aux prêtres, im-

Digitized by Google

Il n'est pas défendu de renouveler l'onction (du *chrisma*), mais ce n'est pas non plus nécessaire.

médiatement après le baptême : mais en Gaule, comme à Rome dans le principe, elle n'était pratiquée que dans les cas où le baptême était administré séparément par les prêtres ou les diacres. Quand au contraire le baptême était solennellement conféré par l'évêque, ce qui était encore de règle en Gaule au vᵉ siècle (cf. concile de Mâcon (485), can. 3, Maassen, *op. cit.*, p. 166 ; concile d'Auxerre, can. 18, Maassen, *op. cit.*, p. 181 ; *Vita S. Cæsarii Arelatensis*, l. II, c. II, *P. L.*, t. LXXVII, col. 1032), cette première onction n'avait plus de raison d'être, il ne restait que l'onction confirmatrice, celle que l'évêque pratiquait au sortir de la piscine. Les sacramentaires gallicans, qui sont en même temps de véritables pontificaux, présentent cette dernière combinaison. »

La liturgie gallicane prescrivait une onction avec le chrême aussitôt le baptême terminé. Cette pratique offre toutefois quelques divergences. Les sacramentaires gallicans et Grégoire de Tours sont d'accord pour l'instant et le geste de cette onction cruciforme. On doit se demander si cette onction est le sacrement de confirmation que dans la primitive Église on administrait immédiatement après le baptême dont il était le complément. Toutefois cet usage liturgique ne se maintint pas en tous lieux avec une égale fidélité. Rome et Milan, moins attachées que la Gaule aux rites anciens, modifièrent les cérémonies post-baptismales et établirent pour le néophyte, au sortir de la piscine, deux onctions d'huile, l'une sur l'occiput pratiquée par le prêtre, l'autre sur le front, rigoureusement réservée à l'évêque. En Gaule on conserva intacte, jusqu'à la fin du VIIIᵉ siècle, l'unité d'onction baptismale. Salvien de Marseille, *De gubernatione Dei*, l. III, c. II, *P. L.*, t. LIII, col. 58 ; S. Avit de Vienne, *Epist. ad Clodoveuum*, edit. Ul. Chevalier. p. 192, 319 ; Grégoire de Tours, *Hist. Francor.*, l. II, c. XXXI ; l. V, c. XI ; *P. L.*, t. LXXI, col. 226, 325 ; Venance Fortunat, *Carm. misc.*, l. I, c. IX : *In laudem chrismatis*. *P. L.*, t. LXXXVIII, col. 97-98 ; *De Judæis ab Avito baptizatis carmen*, vs. 111-112, *P. L.*, t. LXXXVIII, col. 189-190 ; S. Eloy de Noyon, *Homil.*, VIII, *P. L.*, t. LXXXVII, col. 624 ; *Sacramentaire de Bobbio*, *Missale Gallicanum vetus*, *Missale Gothicum* ; conciles d'Épaone (517), can. 16 ; de Paris (569), dans Maassen, p. 23, 148. L'Église d'Espagne ne connaissait, elle aussi, qu'une seule onction. *Liber ordinum*, fol. 30. L'onction était, sauf dans les cas d'extrême nécessité, réservée à l'évêque. Est-ce à dire qu'elle conférait le sacrement de confirmation ? Le *Missale Gothicum* dit simplement : *Chrisma eum tangis* ; le *Sacramentaire de Bobbio* dit : *Suffundis chrisma in fronte ejus*, et Grégoire de Tours : *Delibutus est chrismate cum signaculo crucis Christi*. Des auteurs gallicans laissent mieux apercevoir l'idée qu'ils se faisaient de cette onction : *Post aquæ lavacrum*, écrit saint Hilaire, *et de cælestibus portis sanctum in nos Spiritum involare et cælestis nos gloriæ unctione perfundi. In Mathæum*, II, 6, *P. L.*, t. IX, col. 924. Cf. S. Prosper d'Aquitaine, *Exposit. in psalmo CXXXII*, *P. L.*, t. LI, col. 382 ; Paulin de Périgueux, *De vita S. Martini*, *P. L.*, t. LXI, col. 1012-1013 ; S. Eloy de Noyon, *Homil.*, VIII, *P. L.*, t. LXXXVII, col. 624 ; Fauste de Riez, *De Spiritu Sancto*, l. II, c. IV, édit. Engelbrecht, dans le *Corp. script. lat.*, t. XXI, p. 143. En termes moins clairs nous lisons dans saint Germain de Paris

Digitized by Google

Tel est le sens de ce canon, assez obscur du reste, et dont le texte n'est pas complètement sûr ; il a été l'objet d'une grande controverse entre le P. Sirmond et Petrus Aurelius [pseudonyme de Saint-Cyran].

CAN. 3.

Qui recedunt de corpore, pænitentia accepta, placuit sine reconciliatoria manus impositione eis communicari ; quod morientis sufficit consolationi secundum definitiones patrum, qui hujusmodi communionem congruenter viaticum nominarunt[1]. *Quod si supervixerint,*

à propos des deux sacrements donnés au catéchumène *qui non est purgatus baptismo vel non monitus* (= *munitus*) *crucis signaculum. Epist.*, I. Cf. *Rev. d'hist. et de litt. relig.*, 1902, t. VII, p. 17. Une prière du *Missale Gothicum* demande à Dieu de sanctifier *plebem tuam præmonitam signo crucis, baptismate purificatam, chrismate delibutam, P. L.*, t. LXXII, col. 271. Les sacramentaires ne contiennent pas d'autre rituel de la confirmation que celui inclus implicitement dans le baptême sous le nom de chrismation. Ce serait donc bien l'onction confirmatrice et surnaturelle. Toutefois il faut remarquer que la formule de cette onction dans les sacramentaires gallicans est identique à la formule non sacramentelle de l'onction post-baptismale dans les documents romains. Est-ce bien là toutefois la *forme* du sacrement de confirmation dans la liturgie primitive? Cette *forme* était l'invocation même du Saint-Esprit. Dans le sacramentaire gélasien on lit sous cette rubrique : *Ab episcopo datur eis Spiritus septiformis : ad consignandum imponit eis manum in his verbis*, l'oraison suivante : *Deus omnipotens, Pater D. N. J. C., qui regenerasti famulos tuos ex aqua et Spiritu Sancto, quique dedisti eis remissionem omnium peccatorum, tu Domine immitte in eos Spiritum Sanctum Paraclitum : et da eis Spiritum sapientiæ et intellectus.* Déjà l'onction est accompagnée d'une formule distincte : *signum Christi in vitam æternam.* Les Grégoriens diront à leur tour : *Consigna eos signo crucis Christi in vitam propitiatus æternam* et au IXe siècle on en arrivera à ceci : *Consigno te signo crucis et confirmo te chrismate salutis*, ou bien : *Confirmo et consigno te in signum crucis.* Dans le *Sacramentaire de Bobbio* nous lisons, fol. 118 : *Deus Pater D. N. J. C. qui te regeneravit per aquam et Spiritum Sanctum quicquid* (pour *quique*) *tibi dedit remissionem peccatorum, per lavacrum regenerationis et sanguinem, ipse te liniat chrismate suo sancto in vitam æternam.* Cette formule est certainement apparentée à celle du gélasien et toutes deux procèdent d'un type ancien qu'une attentive comparaison a permis de dégager et qui nous donne la priorité pour la leçon gallicane la plus courte des deux et spécialement destinée à la confirmation. Toute la discussion se trouve présentée dans le travail déjà cité sur *La liturgie baptismale en Gaule avant Charlemagne.* (H. L.)

1. Ceux qui étaient admis à la pénitence publique ne participaient pas à l'eucharistie jusqu'à ce qu'ils eussent été réconciliés, sauf le cas de danger de

Digitized by Google

stent in ordine pœnitentum, et ostensis necessariis pœnitentiæ fructibus, legitimam communionem cum reconciliatoria manus impositione percipiant.

Lorsque des pénitents sont malades, on doit leur donner la communion, (le viatique), sans l'imposition des mains réconciliatrice (c'est-à-dire sans la réconciliation solennelle), cela suffit pour la consolation des mourants suivant les dispositions des Pères, qui ont pour cela nommé cette communion viatique. S'ils reviennent à la santé, ils doivent faire de nouveau partie des pénitents et n'être admis à la communion normale (*legitimam communionem*), avec l'imposition des mains réconciliatrice, que lorsqu'ils se seront acquittés de la pénitence qui leur revient.

Par cette communion accordée aux mourants, quelques auteurs entendent la communion de prières, et non pas la sainte Eucharistie. C'est à tort [1]. Le concile de Nicée (can. 13) et le prétendu concile de Carthage (can. 76-78) ont porté des ordonnances analogues à celle du 3e canon d'Orange [2].

mort, ainsi que l'avait réglé le concile de Nicée dans son canon 13e qui prescrivait d'admettre ces pénitents à l'eucharistie, mais toutefois sans l'imposition des mains, afin que, s'ils revenaient à la santé, ils ne se jugeassent pas absous, mais qu'ils reprissent leur rang parmi les pénitents. On comparera utilement cette discipline avec celle des *Statuta Ecclesiæ antiqua* de l'Église d'Arles, can. 76-78. Le concile de Nicée dans le canon cité a inspiré cette discipline dont on rapprochera utilement : Innocent Ier, *Epist. ad Exuperium*, c. II : *Communionem dari abeuntibus placuit, quasi viaticum profecturis*, et le canon 15e du concile d'Agde que nous lirons plus loin. Le terme *viaticum* dont se sert le concile d'Orange est aussi celui du concile d'Agde, d'Innocent Ier, de Paulin de Milan, de Gaudence de Brescia, etc. (H. L.)

1. Franck, *Die Bussdisziplin der Kirche*, in-8, Mainz, 1867, p. 736, 905 ; D. R. Ceillier, *Hist. génér. des auteurs sacrés*, 1re édit., t. XIII, p. 779.

2. Si on guérissait après avoir reçu le pardon pendant la maladie, il fallait venir prendre rang à l'église parmi les pénitents. Les canons arlésiens reviennent avec insistance sur cette disposition. *Statuts 20, 21.* Les comparaisons des canons avec les Admonitions montre que la collation de la pénitence *in extremis* tenait alors dans le ministère paroissial à peu près la même place que l'administration des derniers sacrements aujourd'hui. Malnory, *Saint Césaire d'Arles*, p. 194, n. 1. En conséquence de la disposition prescrite dans le canon, on ne réconciliait pas le malade, on lui donnait simplement la communion en viatique. Un statut de saint Césaire nous montre cette réserve levée à son tour ; on réconcilie le pénitent avant le viatique. Il y avait là une nouvelle concordance avec l'usage romain. Elle paraît avoir été introduite par les soins de Ravennius d'après un avis de saint Léon (*Epist.*, CVIII, *P. L.*, t. LIV, col. 1011) que l'évêque Théodore de Fréjus avait sollicité et avait été chargé de communiquer à son métropolitain. (H. L.)


Digitized by Google

CAN. 4.

Pænitentiam desiderantibus clericis non negandam.

On ne doit pas repousser les clercs qui demandent à faire pénitence.

On ne sait s'il s'agit dans ce canon d'une pénitence secrète ou publique. Dans l'Église primitive on regardait la pénitence publique comme incompatible avec la dignité d'un clerc et on aimait mieux le déposer que de l'y soumettre. Ainsi, en 390, le pape Sirice écrivait à Himère, c. XIV : *Pænitentiam agere cuiquam non conceditur clericorum* [1]. Le 10e canon du XIIIe concile de Tolède, au contraire, permettait aux clercs, de faire pénitence sans être soumis à la dépo- [293]
sition, pourvu toutefois qu'ils n'eussent pas commis une faute capitale [2] ; c'est dans ce sens que doit être interprété le 4e canon d'Orange.

CAN. 5.

Eos qui ad ecclesiam confugerint tradi non oportere, sed loci reverentia et intercessione defendi.

Quiconque s'est réfugié dans une église ne doit pas être livré, mais, par respect pour le saint lieu, on doit le défendre.

Sur le droit d'asile, voir plus haut p. 121, note 1.

CAN. 6.

Si quis autem mancipia clericorum pro suis mancipiis ad ecclesiam confugientibus crediderit occupanda, per omnes ecclesias districtissima damnatione feriatur.

1. Hardouin, *Coll. concil.*, t. I, col. 851. [J. Sirmond n'a manqué de remarquer la difficulté de concilier ce canon avec le texte de la lettre du pape Sirice à Himère. Mais il faut faire cette remarque que Sirice vise cette pénitence qui châtie un crime capital incompatible avec l'idée de cléricature, tandis que le concile vise la pénitence de fautes bien différentes et dont un clerc peut se rendre coupable sans démériter de son office, ainsi que nous l'apprend le 10e canon du XIIIe concile de Tolède : *Sancta synodus definivit, ut quicumque pontificum vel sacerdotum, deinceps per manus impositionem pænitentiæ donum exceperint, nec se mortalium criminum professione notaverint, tenorem retentandi regiminis non amittant, sed per metropolitanum reconciliatione pænitentium more suscepta, solita compleant ordinis sui officia, vel cetera mysteriorum sibi credita sacramenta.* C'est l'évolution qui a fait de la pénitence honteuse d'autrefois quelque chose d'honorable, comme aujourd'hui. Les pénitents étaient de braves gens qui pratiquaient l'ascétisme, et qui étaient toujours tentés de faire plus, — mais il s'agit très certainement de pénitence publique. (H. L.)]

2. Hardouin, *Coll. concil.*, t. III, col. 1745.

Digitized by Google

Quiconque aura cru pouvoir s'emparer d'esclaves des clercs en compensation de ses propres esclaves qui se seront réfugiés à l'église, sera frappé d'une sévère condamnation dans toutes les églises.

CAN. 7.

In Ecclesia manumissos, vel per testamentum Ecclesiæ commendatos, si quis in servitutem, vel obsequium, vel ad colonariam conditionem imprimere tentaverit, animadversione ecclesiastica coerceatur [1].

1. La *manumissio*, c'est-à-dire l'affranchissement, pouvait être accomplie en toute circonstance, mais elle ne produisait d'effet irrévocable qu'à la condition d'émaner du propriétaire foncier de l'esclave et d'être accomplie suivant les rites prévus. Cette deuxième condition commença d'être abandonnée l'an 671 ou 672 de Rome par l'effet de la *lex Julia Norbana*, néanmoins le respect traditionnel des types consacrés leur valut une prolongation d'existence en ce sens que le *manumissus* affranchi sans solennité demeurait dans une condition inférieure, il était libre mais il ne possédait pas le droit de cité. Cet état de choses se prolongea jusqu'au temps de Justinien. Nous avons décrit dans *Dictionn. d'archéol. chrét.*, t. I, col. 555 sq., les divers modes de *manumissio*. Sous Constantin on commença à pratiquer l'affranchissement *in sacrosanctis ecclesiis*. Bien avant ce prince, c'était un usage des chrétiens de déclarer dans l'église en présence du peuple et de l'évêque leur volonté d'affranchir tel esclave, mais cette manifestation de la volonté, toute solennelle qu'elle était, ne pouvait avoir d'autre résultat que de donner à l'esclave une liberté de fait, il vivait *in libertate* sans être devenu également libre. Constantin, érigeant cet usage en un mode régulier d'affranchissement, l'assimila, quant à ses effets, aux autres modes reconnus par le droit ancien. C. Accarias, *Précis de droit romain*, 3e édit., in-8, Paris, 1867, t. I, p. 101-102, trois lois de Constantin : 1° *Cod. Just.*, l. I, tit. XIII, l. 1 ; 2° en 316, *Cod. Just.*, l. I, tit. XIII, l. 1 ; 3° en 321, *Cod. Theod.*, l. I, tit. VII, l. 1. Le droit romain s'accommoda bon gré mal gré de cette grave modification habilement dissimulée puisque dans le cas d'affranchissement *in ecclesiis* un évêque tenait la place du magistrat, une assemblée choisie tenait la place du peuple. Par une condescendance qui s'explique, les évêques, afin de donner une notoriété de qui dépendrait la validité, fixèrent de préférence les manumissions aux jours de dimanches et de fêtes qui attiraient dans les églises une foule compacte. Un acte était dressé qui remplaçait l'antique *instrumentum manumissionis*. Cet acte paraît avoir été obligatoire. *Cod. Just.*, l. I, tit. XIII, *De his qui in Eccles.*, l. 1 : *Interponatur scriptura in qua ipsi vice testium signent.* Saint Augustin fait allusion à ce mode d'affranchissement quand il écrit : *Servum tuum manumittendum manu ducis in ecclesiam. Fit silentium ; libellus tuus recitatur, aut fit desiderii tui prosecutio. Dicis te servum manumittere, quod tibi in omnibus servaverit fidem, Hoc diligis, hoc honoras, hoc donas præmio libertatis.* S. Augustin, *Serm.*, XXI, 6, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 145. Dans un autre discours saint Augustin raconte qu'un diacre d'Hippone, avant de devenir clerc, avait, sur ses économies, acheté trois esclaves. Dans la suite, n'ayant plus rien à donner aux pauvres, il donna la liberté à ses trois serviteurs et les fit affranchir devant

Digitized by Google

Quiconque veut attenter à la liberté de celui qui a été affranchi dans l'Église ou confié à elle, doit être puni par les peines ecclésiastiques.

CAN. 8.

Si quis alibi consistentem clericum ordinandum putaverit, prius definiat, ut cum ipso habitet. Sic quoque non sine consultatione ejus episcopi, cum quo ante habitavit, eum qui fortasse non sine causa diu ab alio ordinatus non est, ordinare præsumat.

Un évêque ne doit pas ordonner de prêtre étranger sans le prendre pour lui et sans avoir pris conseil de l'évêque avec lequel ce clerc vivait antérieurement.

CAN. 9.

Si qui autem alienos cives, aut alibi consistentes ordinaverint, nec

l'évêque. S. Augustin, *Serm.*, CCLVI, *P. L.*, t. XXXIX, col. 1576. L'affranchissement *in sacrosanctis ecclesiis* fut assimilé depuis 316 jusqu'à 321 à la *manumissio* non solennelle. Une loi de 321 déclara que les esclaves ainsi affranchis seraient citoyens comme si on avait employé à leur égard les formes légales. Nous rencontrons dans les œuvres d'Ennodius une formule prononcée dans une assemblée chrétienne devant l'évêque. Ennodius est probablement l'auteur de ce *petitorium* ainsi conçu : « Je veux être pour mon esclave, dit le maître, ce que je souhaite que Dieu soit pour moi. C'est pourquoi je prie votre Béatitude d'accorder le droit de cité romaine à Gérontius dont j'ai apprécié la fidélité, la vertu, l'humilité. Je veux être moins l'auteur, que le témoin de cet affranchissement. La manière dont il m'a servi fait voir qu'il n'a pas une nature servile ; je ne lui octroie pas la liberté, je la lui rends plutôt. Avant de posséder le nom de libre il l'a mérité. Je lui remets donc les services qu'il me devait et je lui restitue la liberté dont il s'est montré digne par sa vie. Je demande à cette assemblée que, par l'action de l'Église, il soit relevé de toute infériorité et puisse jouir à jamais du droit de cité romaine et du pécule que je lui laisse sans rien retenir. Il serait inique de lui retirer quelque chose de la petite fortune amassée par lui ; je promets au contraire de l'augmenter plus tard par une libéralité. » Ennodius, *Petitorium quo absolutus est Gerontius puer Agapiti*, *P. L.*, t. LXIII, col. 258. Les actes de manumission étaient conservés dans le *scrinium* des églises. La notice du pape Jules (337-352) au *Liber pontificalis* contient le renseignement suivant : *De manumissionibus celebrandis in ecclesia per scrinium sanctum* [*et de*] *cautionibus intrumentis, testamentis* (*in eodem scrinio*) *conficiendis et asservandis*. Cf. Bouchaud, *Examen d'une opinion de Jacques Godefroid sur les affranchissements des esclaves qui se faisaient dans les églises*, dans les *Mém. de l'Acad. des inscript. et belles-lettr.*, 1789, t. XL, p. 119-123 ; J. Floder, *De more veterum solvendi vinctos in festis*, R. A. Van Beem, *De manumissionibus in sacrosanctis ecclesiis*, in-4, Trajecti ad Rhenum, 1756 ; J. F. Joachim, *De manumissionibus in ecclesiis*, in-8, Halæ, 1737 ; nous renvoyons à la bibliographie générale relative à l'affranchissement dans le *Dictionn. d'arch. chrét.*, t. I, col. 573-576. (H. L.)

Digitized by Google

ordinati in ullo accusantur, aut ad se eos revocent, aut gratiam ipsis eorum impetrent, cum quibus habitant.

Si quelqu'un a ordonné des clercs étrangers à son diocèse, il doit, si leur réputation est intacte, les garder pour lui, ou bien leur obtenir le pardon de leur propre évêque.

CAN. 10.

Si quis episcoporum in alienæ civitatis territorio ecclesiam ædificare disponit, vel pro fundi sui negotio, aut ecclesiastica utilitate, vel pro quacumque sua opportunitate, permissa licentia ædificandi, quia prohibere hoc votum nefas est, non præsumat dedicationem, quæ illi omnimodis reservatur, in cujus territorio ecclesia assurgit, reservata ædificatori episcopo hac gratia, ut quos desiderat clericos in re sua videre, ipsos ordinet is cujus territorium est; vel si ordinati jam sunt, ipsos habere acquiescat. Et omnis ecclesiæ ipsius gubernatio ad eum, in cujus civitatis territorio ecclesia surrexit, pertinebit. Quod si etiam sæcularium quicumque ecclesiam ædificaverit, et alium magis, quam eum in cujus territorio ædificat, invitandum vult, tam ipse cui contra constitutionem ac disciplinam gratificari vult quam omnes episcopi, qui ad hujusmodi dedicationem invitantur, a conventu abstinebunt. Si quis excesserit, in reatum devocabitur: si quis excesserit, ordinem recognoscat.

Si un évêque a fondé une église dans un diocèse étranger, avec la permission de l'évêque du lieu, qui n'aurait pu, du reste, la refuser sans se rendre coupable d'une faute, le droit de consacrer cette église ne lui revient pas, mais revient à l'évêque du lieu. Il n'a pas non plus le droit de nommer à cette église, il n'a que le droit de présentation. Si un laïque a fondé une église, elle ne doit être consacrée par aucun autre que l'évêque du lieu.

CAN. 11.

Placuit in reatum venire episcopum, qui admonitus de excommunicatione cujuscumque, sine reconciliatione ejus qui excommunicavit, ei communicare præsumpserit, ut integra omnia si reconciliatio intercesserit, de justitia vel de iniquitate excommunicationis, proximæ synodo reserventur.

Un évêque dûment averti ne doit pas communiquer avec celui qui a été excommunié par un autre évêque [1], jusqu'à ce que cette excommunication ait été levée.

1. Toujours l'influence persistante du concile de Nicée dont le canon 5e prescrit: *ut ab aliis ejecti ab aliis non recipiantur.* Saint Augustin fait allusion à cette

Digitized by Google

Can. 12.

Subito obmutescens, prout status ejus est, baptizari aut pænitentiam accipere potest, si voluntatis aut præteritæ testimonium aliorum verbis habet, aut præsentis in suo nutu [1].

Quiconque devient subitement muet, peut être admis au baptême et à la pénitence, s'il en exprime par signes le désir ou que le témoignage d'autrui prouve son désir ancien.

Can. 13.

Amentibus quæcumque pietatis sunt conferenda.

On doit accorder à ceux qui deviennent fous toutes les bénédictions autorisées par la religion (*quæcumque pietatis sunt*)—(c'est-à-dire : la prière, le baptême et l'extrême-onction, et la sainte eucharistie quand ils l'ont demandée ayant encore toute leur raison.)

Can. 14.

Energumeni jam baptizati, si de purgatione sua curant, et se sollicitudini clericorum tradunt, monitisque obtemperant, omnimodis communicent sacramenti ipsius virtute vel muniendi ab incursu dæmo-

discipline dans une lettre à Quintianus, prêtre excommunié par son évêque : *Manifestum est quidem, quod si ad nos venires venerabili episcopo Aurelio non communicans nec apud nos posses communicare : sed ea caritate nos faceremus qua et illum facere non dubitamus.* S. Augustin, *Epist.*, ccxxxv, *P. L.*, t. xxxiii, col. 1032. C'était pour mettre en garde contre les excommuniés qu'il exista sur divers points un service d'informations destiné à faire connaître aux évêques voisins les noms des prêtres frappés. La correspondance de saint Cyprien nous montre cette institution, encore embryonnaire, alors en vigueur en Afrique. L'évêque Caldonius fait savoir à l'Église de Carthage que : *abstinuimus communicatione Felicissimum et Augendum, item Repostum de extorribus, et Irenem Rutilorum et Paulam sarcinatricas quod ex adnotatione mea scire debuistis. Epist.*, xxxix, *inter Cyprianicas, P. L.*, t. iv, col. 340. Au v[e] siècle, on voit l'institution fonctionner régulièrement. Saint Augustin écrit à l'évêque Deuterius relativement au sous-diacre Victor : *Nec mihi hoc satisfuit, nisi et tuæ sanctitati eum meis litteris intimarem, ut a clericorum gradu congrue ecclesiastica severitate dejectus, cavendus omnibus innotescat.* S. Augustin, *Epist.*, ccxxxvi, *Ad Deuterium, P. L.*, t. xxxiii, col. 1033. (H. L.)

1. Le canon 34[e] du III[e] concile de Carthage statuait de même et Fulgence y fait allusion quand il écrit au diacre Ferrand relativement à un catéchumène qui tomba si dangereusement qu'il perdit l'usage des sens et de la voix et fut baptisé en cet état. *Proinde firmissima tenenda est illa canonum sententia paternorum, quæ infirmos jubet, si pro se respondere non valeant, sed eorum voluntate testimonium sui periculo proprio dixerint, baptizari.* Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. vi, col. 446. (H. L.)

Digitized by Google

nii, quo infestantur ; vel purgandi, quorum jam ostenditur vita purgatior [1].

Les démoniaques qui ont été déjà baptisés et qui se sont livrés aux clercs pour être soignés et conduits, doivent communier pour s'affermir
[294] contre les attaques du malin esprit, ou pour s'en délivrer entièrement.

CAN. 15.

Energumenis catechumenis, quantum vel necessitas exegerit, vel opportunitas permiserit, de baptismate consulendum [2].

Les démoniaques qui ne sont que catéchumènes doivent, lorsque cela est nécessaire ou convenable, être baptisés.

CAN. 16.

Qui palam aliquando arrepti sunt, non solum non assumendi ad

1. Les démoniaques qui se comportent d'une manière honnête ne doivent pas être exclus de la participation à l'eucharistie. Une discipline si bénigne n'allait pas sans soulever des contradictions. Cassien, *Collatio VII*, c. XXIX, *P. L.*, t. XLIX, col. 708, rapporte que l'abbé Germain ayant avancé que dans certaines églises les démoniaques sont à tout jamais privés de la communion, l'abbé Sérénus lui répondit : *Communionem eis sacrosanctam a senioribus nostris nunquam meminimus interdictam ; quin immo si possibile esset, etiam quotidie eis impertiri eam debere censebant.* Le canon 37e du concile d'Elvire statuait que : *His qui ab immundis vexantur spiritibus, si fideles fuerint, dandam esse communionem ;* il n'y a aucun indice qui permette de soutenir, ainsi qu'on l'a fait, que ce canon vise le cas des démoniaques agonisants. Timothée d'Alexandrie, dans son 3e canon, dit que si on ne redoute aucun danger, le démoniaque *doit* participer à l'eucharistie non pas tous les jours, mais aux époques qu'on jugera convenables μεταλαμβανέτω μὴ μέντοι καθ'ἑκάστω ἀρκεῖ γὰρ αὐτῷ κατὰ καίρους μόνον. Pour les hommes de ce temps cette participation à l'eucharistie était envisagée comme un secours contre l'irruption diabolique. C'est le sentiment de l'abbé Sérénus, cité par Cassien (*loc. cit.*) : *Magis namque ac magis inimicus insultabit obsesso, cum eum a cælesti medicina viderit segregatum : tantoque durius ac frequentius attentabit, quanto eum de spiritali remedio longius senserit abdicatum. Hoc namque modo curatum et abbatem Andronicum nuper adspeximus, aliosque quamplures.* (H. L.)

2. Le canon 37e du concile d'Elvire n'accorde le droit au baptême pour les démoniaques qu'au lit de mort ; peut-être toutefois le concile n'a-t-il en vue que ceux qui n'ont pas passé par la probation du catéchuménat avant d'être atteints du mal dont il est ici question. Timothée d'Alexandrie dans un de ses canons aborde la question de savoir si on doit acquiescer au désir d'un catéchumène énergumène qui demande le baptême ou au nom de qui on le demande ; il se prononce pour la négative — sauf au lit de mort — tant que la maladie persiste. La mesure prise par le concile d'Orange constitue donc un certain adoucissement à la discipline. (H. L.)

Digitized by Google

ullum ordinem clericatus, sed etsi jam aliqui ordinati sunt, ab imposito officio repellendi [1].

Ceux qui ont été notoirement possédés du démon, non seulement ne doivent pas être ordonnés, mais s'ils ont déjà été ordonnés, ils doivent être écartés de leur charge.

CAN. 17.

Cum capsa et calix offerendus est, et admixtione eucharistiæ consecrandus.

Avec la *capsa* (tour contenant le pain à consacrer) on doit offrir en même temps le calice pour le consacrer (*consecrare*) en y mêlant une parcelle de l'Eucharistie.

Dom Ceillier explique ainsi ce canon : Dans la primitive Église, on avait coutume de placer sur l'autel, pour chaque messe solennelle, une hostie consacrée dans une messe antérieure ; dans l'Église romaine on la portait dès le commencement de la messe, dans l'Église gallicane un peu plus tard, toutefois avant la consécration, et le diacre apportait alors cette hostie déjà consacrée dans un vase particulier, *capsa* [(?)]. Notre canon demande que cette coutume soit conservée et que l'on place toujours en même temps sur l'autel cette *capsa,* de même que le calice ; on devait aussi déposer une parcelle de l'hostie dans le calice. Au lieu de *inferendus est calix,* certains *codices* portent *offerendus* (doit être offert) ; mais la plupart des manuscrits ont *inferendus.* Le sens du mot *consecrare* s'explique par ces mots : *hæc communicatio et consecratio,* etc., que le prêtre récite encore aujourd'hui lorsqu'il met une partie de l'hostie dans le calice.

CAN. 18.

Evangelia deinceps placuit catechumenis legi apud omnes provinciarum nostrarum ecclesias [2].

1. Les possédés ne doivent pas être ordonnés. Voir à ce sujet le canon 29e du concile d'Elvire. Le 13e canon du XIe concile de Tolède s'exprime ainsi : *Bene majorum regulis definitum est, ut demoniis aliisque passionibus irretitis ministeria sacra tractare non liceat.* (H. L.)

2. G. Bareille, *Catéchuménat,* dans le *Dictionn. de théol. cathol.*, t. II, col. 1982, dit que la *traditio evangeliorum* était inconnue partout ailleurs qu'à Rome. Cette affirmation est inexacte. P. de Puniet, *La liturgie baptismale en Gaule avant Charlemagne,* dit plus justement : « On livrait en même temps aux *Competentes* les quatre Évangiles et l'Oraison dominicale, que l'on accompagnait aussi d'un court commentaire ; cette coutume se rencontre en Gaule au VIIe siècle puisque le *Missale gallicanum vetus* nous l'a conservée, *P. L.*, t. LXXII, col. 348-354. » (H. L.)


Digitized by Google

On doit désormais lire l'évangile aux catéchumènes dans toutes les églises de nos provinces.

CAN. 19.

Ad baptisterium catechumeni nunquam admittendi[1].

Les catéchumènes ne doivent jamais être admis dans le *baptisterium* (avant leur baptême).

CAN. 20.

A fidelium benedictione, etiam inter domesticas orationes, in quantum caveri potest, segregandi informandique sunt, ut se revocent, et signandos vel benedicendos semotim offerant[2].

On doit les écarter de la bénédiction des fidèles, même dans les prières qui se font à la maison, on leur apprendra à se tenir à l'écart et à se présenter à part pour être signés et bénis.

CAN. 21.

In nostris provinciis placuit de præsumptoribus, ut sicubi contigerit duos episcopos episcopum invitum facere, auctoribus damnatis, unius eorum ecclesiæ ipse qui vim passus est substituatur, si tamen vita respondet : et alter in alterius dejecti loco nihilominus ordinetur. Si voluntarium duo fecerint, et ipse damnabitur, quo cautius ea quæ sunt antiquitus statuta serventur.

Lorsque deux évêques en ont ordonné un troisième malgré sa volonté, les deux évêques doivent être déposés, et si celui qui a été ordonné de cette manière a une réputation intacte, il pourra occuper l'un des deux sièges de ces évêques. S'il a lui-même consenti à son ordination, il doit être également déposé.

CAN. 22.

Sedit præterea, ut deinceps non ordinentur diacones conjugati, nisi qui prius conversionis proposito professi fuerint castitatem.

1. H. Leclercq, *Baptistère*, dans le *Dictionn. d'archéol. chrét. et de liturgie*, t. II, col. 401.

2. Cette tendance à isoler les fidèles des catéchumènes et ceux-ci des païens s'est affirmée de bonne heure dans l'Église. Tertullien considère le pêle-mêle qui règne parmi les hérétiques comme caractéristique des sectes séparées : *In primis quis catechumenus, quis fidelis, incertum est : pariter adeunt, pariter audiunt, pariter orant. De præscriptionibus*, c. XVI, *P. L.*, t. II, col. 34. (H. L.)



Il a été de plus décidé que désormais on n'ordonnerait plus de diacres [295]
mariés, à moins qu'ils n'aient auparavant fait profession de chasteté en embrassant la conversion (monacale ou ascétique).

Can. 23

Si quis autem post acceptam benedictionem leviticam cum uxore sua incontinens invenitur, ab officio abjiciatur.

Quiconque est surpris à vivre dans l'incontinence avec sa femme après avoir reçu le diaconat doit être déposé.

Can. 24.

De his autem qui prius ordinati hoc ipsum inciderunt, Taurinatis [295]
synodi sequendam esse sententiam, qua jubentur non ulterius promoveri.

Quant à ceux qui avaient été ordonnés diacres antérieurement (à la publication de la présente loi), et qui ont continué à vivre avec leurs femmes, ils ne seront pas passibles de cette peine ; mais, conformément aux décrets du concile de Turin (8e canon), ils ne pourront être admis à un degré supérieur.

Can. 25.

De idoneis autem, et probatioribus viris, quos clericatui alligari ipsa vitæ gratia suggerit, si forte inciderunt duplicata matrimonia, ut non ultra subdiaconatum ecclesiasticas capiant dignitates.

Ceux qui auront été mariés deux fois et qui, à cause de leur bonne conduite, ont été reçus dans le clergé, ne pourront dépasser le sous-diaconat.

Can. 26.

Diaconæ omnimodis non ordinandæ : si quæ jam sunt, benedictioni quæ impenditur capita submittant [1].

1. Avec ce canon, nous assistons à l'agonie d'une institution qui eut ses années d'éclat. Le rang et l'institution des diaconesses était né d'une nécessité non moins pressante que pour les diacres. L'Église primitive faisait à la vie commune une part trop large pour que les femmes s'en trouvassent exclues. Dès lors il devenait nécessaire d'organiser pour elles des services gérés par des femmes, aussi les rencontrons-nous dès l'époque apostolique. Saint Paul termine l'Épître aux Romains par l'éloge de notre sœur Phœbé, diaconesse de l'Église de Cenchrées : Φοίϐην τὴν ἀδέλφην ἡμῶν, οὖσαν καὶ διάκονον τῆς ἐκκλησίας ἐν Κεγχρεαῖς. Rom., xvi, 1. De bonne heure les anciens textes chrétiens mentionnent les diaconesses. Un des plus antiques et des plus notables est la

Digitized by Google

On ne doit pas ordonner de diaconesses et celles qui existaient (lors du service divin) recevront la bénédiction avec les laïques (et non pas avec les membres du clergé).

lettre de Pline à Trajan (x, 96), il les appelle *ministræ*. On trouve pour les désigner les mots ἡ διάκονος (*Const. apost.*, l. II, c. xxvi, lviii ; l. III, c. xv, dans Pitra, *Juris eccles. Græcor. hist. et monum.*, Romæ, 1864, t. i, p. 172, 209, 239), γύνη διάκονος (*Const. apost.*, l. III, c. xv, *ibid.*, p. 239 ; *Concil. Chalced.*, can. 15, *ibid.*, p. 528), διακόνισσα (*Const. apost.*, l. II, c. lvii ; l. V. c. xvii ; l. VIII, c. xix ; *Capit. apost.*, xix, xx ; *Conc. Nicæn.*, can. 19) ou encore χήρα (*Apost. sent.*, dans Pitra, *op. cit.*, p. 84 ; *Const. apost.*, l. III, c. i, *ibid.*, p. 224). La *Didaché* ne mentionne pas les diaconesses pas plus que les veuves ni les vierges. Le ministère des diaconesses demeura, comme le ministère primitif des diacres, un service de charité et d'hospitalité. Elles s'employaient au service des pauvres, des malades de leur sexe : εἰς τὰς τῶν γυναικῶν ὑπερεσίας. *Const. apost.*, l. III, c. xv, *ibid.*, p. 239. Cf. S. Jérôme, *Epist.*, lii, *ad Nepotianum*, *P. L.*, t. xxii, col. 532. Le canon 12e du concile de Carthage tenu en 398 qualifie les diaconesses de *viduæ* et *sanctimoniales*, il leur prescrit de préparer les femmes au baptême et d'instruire les ignorantes pour qu'elles soient en mesure de répondre aux interrogations de l'évêque lorsqu'elles se présenteront pour recevoir le baptême. Labbe, *Concilia*, t. ii, col. 1901. C'était aux diaconesses qu'appartenait la garde des portes du côté de l'église réservé aux femmes, *Conc. apost.*, l. VIII, c. xxviii, *ibid.*, p. 61. Cf. Ps. Ignace, *Ad Antioch.*, c. xii : ἀσπαζομαὶ τὰς φρουροὺς τῶν ἁγίων πυλώνων, τὰς ἐν Χριστῷ διακόνους, *P. L.*, t. v, col. 908 ; cet auteur range les diaconesses avant les vierges et les veuves. Les diaconesses veillaient au silence, au placement dans l'assemblée féminine (*Const. apost.*, l. II, c. lviii, *ibid.*, p. 209), elles avaient les veuves sous leur dépendance (*Const. apost.*, l. III, c. vii, *ibid.*, p. 209). Les conditions de nudité complète dans lesquelles se donnait le baptême expliquent le rôle qu'y jouaient les diaconesses et que seules elles pouvaient remplir. Toutefois ce ne fut pas leur exclusive destination primitive et leur ministère était bien plus étendu. S. Épiphane, *Expositio fidei*, l. III, c. ii, 21, *P. G.*, t. xlii, col. 824, 825. Les fonctions des diaconesses prenaient d'ailleurs de plus en plus d'extension et, ainsi qu'il arrive toujours, celles-ci s'efforçaient d'étendre leurs attributions ; aussi la législation conciliaire est-elle souvent obligée de s'occuper d'elles. On leur rappelle l'interdiction de servir à l'autel et de prêcher (*Const. apost.*, l. II, c. vi, *ibid.*, p. 228), d'entamer des controverses (*Const. apost.*, l. II, c. v, *ibid.*), d'administrer le baptême (*Const. apost.*, l. II, c. ix, *ibid.*, p. 223). Le pape Sotère interdit aux diaconesses d'étendre les nappes sur l'autel pour le sacrifice et d'imposer l'encens. Labbe, *Concilia*, t. i, col. 586. Les *Constitutions apostoliques* déterminent aussi le rôle de la diaconesse : « La diaconesse ne bénit pas ; elle ne remplit aucun des offices du prêtre ou du diacre ; elle garde solennellement les portes et sert les prêtres au baptême des femmes par raison de convenance. » Elles doivent être, en outre, les intermédiaires réguliers entre les femmes et les chefs de la communauté (*Const. apost.*, l. II, c. xxvi) ; elles se substituent aux diacres pour visiter les chrétiennes et les catéchumènes dans leurs maisons afin d'éviter les bruits fâcheux (*Const. apost.*, l. III, c. xv). C'est

Digitized by Google

elles enfin qui procèdent à la toilette funèbre des chrétiennes (Bona, *Rerum liturgicarum*, l. I, c. xxv, note 10, in-fol., Taurini, 1749, p. 358) et qui portent l'eucharistie aux malades. L'institution des diaconesses ne connut pas chez les grecs les grands développements qu'elle eut chez les syriens et les nestoriens. Chez les nestoriens, les diaconesses présentaient aux femmes, pour la communion à l'église, le pain consacré et le calice en l'absence du diacre. Sévère d'Antioche, Bar-Hébræus, *Nomo canon.*, c. VII, sect. 7, dans Mai, *Scriptor. veter. nova coll.*, t. x, p. 50. De même qu'elles remplissaient la charge de portier elles avaient aussi celle de lecteur dans l'assemblée des femmes (Rabboula, dans Assemani, *Biblioth. orientalis*, t. II, *Dissertat. de monophysitis*, n. 10), mais en dehors du service liturgique; enfin elles veillaient à l'entretien des lampes et de l'autel. Au VIe siècle, d'après la législation de Sévère d'Antioche et de Jean de Tella, les abbesses étaient diaconesses. Elles jouissaient de droits qui sont de nature à nous surprendre, par exemple : entrer dans le sanctuaire, faire la prière publique, distribuer l'eucharistie aux nonnes en cas de nécessité et dans leur propre monastère en se servant du sacrement de la réserve. Jean de Tella va plus loin et leur accorde le droit d'administrer la communion à un garçon âgé de plus de cinq ans. (Bar-Hébræus, *Nomo canon*, c. VII, sect. 7, dans Mai, *Script. veter. nova coll.*, t. x, p. 51. On voit s'affirmer la tendance à se substituer aux diacres quand elles président l'assemblée des femmes, font la lecture de l'épître et même de l'évangile. En l'absence des prêtres et des diacres, elles arrivent même à offrir l'encens à condition de ne pas réciter les prières de la thurification. On voit que la prescription du concile de Laodicée (canon 44e) de tenir les femmes éloignées de l'autel était tournée puisqu'on autorisait les diaconesses à nettoyer l'autel. Sur ce point les grecs se relâcheront eux-mêmes puisque Nicéphore permet aux femmes d'allumer les cierges et d'orner le sanctuaire. *Spicileg. Solesmense*, t. IV, p. 391 ; Goar, *Euchologion*, p. 11. L'évêque, en Orient, va jusqu'à leur permettre de mêler le vin et l'eau dans le calice et Jacques d'Édesse éprouve le besoin de rappeler devant ces empiétements qu'elles sont diaconesses non de l'autel, mais des malades. Assemani, *Biblioth. orientalis*, t. II, *Dissertatio de monophysitis*, fol. *s* verso. C'étaient les diaconesses qui, dans l'administration de l'extrême-onction, faisaient l'onction aux femmes, mais sous la surveillance des prêtres ; attachées à une église elles ne devaient pas exercer leurs fonctions dans une autre église. Ces fonctions étaient assez graves et assez multiples pour qu'on prît soin de choisir attentivement celles qui étaient appelées à les exercer. Suivant un procédé que nous voyons en vigueur pour les diacres qui sont élus par la communauté, les diaconesses sont élues par les évêques, ou par la partie féminine de l'assemblée chrétienne parmi les femmes d'un certain âge, les vierges et, de préférence, les veuves qui n'avaient été mariées qu'une fois. Dès l'époque apostolique saint Paul donne la législation relative aux diaconesses quand il légifère pour les veuves, car ces deux titres se réunissaient fréquemment sur le même sujet, ou bien le collège des « veuves » ou « anciennes » exerçait dans la partie féminine de la communauté une action parallèle à celle des « anciens » parmi les hommes ; en tout c'était probablement toujours dans le sein du collège des veuves qu'on faisait choix des diaconesses. Van Steenkiste, *Actus Apostolorum illustrati*, in-8, Bruges, 1882, appendix VI : *De diaconissis*. « Que celle qui sera choisie pour être au rang des veuves, dit saint Paul, n'ait pas moins de soixante ans ; qu'elle

Digitized by Google

n'ait eu qu'un mari et qu'on puisse rendre témoignage de ses bonnes œuvres : si elle a élevé ses enfants, si elle a exercé l'hospitalité, si elle a lavé les pieds des saints, si elle a secouru les affligés, si elle s'est appliquée à toutes sortes de bonnes œuvres. » I Tim., v, 9, 10. Il faut, dit encore l'apôtre, « écarter [de ce choix] les jeunes veuves, parce que secouant le joug du Christ, elles veulent se remarier et s'attirent la condamnation en violant la foi donnée. Elles vont, désœuvrées, babillardes et curieuses, de maison en maison, s'entretenant de choses dont elles ne devraient pas parler. » I *Tim.*, v, 12, 13. Un autre passage (I Tim., III, 11) vise encore les diaconesses (S. Jean Chrysostome, *Homil.*, XI, *In I Tim. epist.*, *P. G.*, t. LXII, col. 553) et leur prescrit d'être « graves, point médisantes, sobres, fidèles en toutes choses. » Ces principes fixés par saint Paul ont inspiré toute la législation canonique et conciliaire relative aux diaconesses. Le concile de Nicée (ou plutôt les canons arabes mis à son compte, can. 74, Labbe, *Concilia*, t. II, col. 287) et saint Basile, can. 24 (Pitra, *op. cit.*, t. I, p. 589) adoptent la même limite d'âge. En 390, une loi de Théodose, datée de Milan, prescrit la limite à 60 ans (*Cod. Theod.*, l. XVI, tit. II, l. 27), elle exige en outre que « suivant le précepte apostolique les diaconesses fussent veuves ayant eu des enfants. » Une mesure abusive ne fut pas maintenue et disparut dans la même année. En vertu de la loi, les diaconesses ne possédaient que l'usufruit de leurs biens qui appartenaient aux héritiers naturels, les donations et legs testamentaires des diaconesses en faveur des pauvres ou des églises étaient, de plein droit, annulés. Baronius, *Annales*, ad ann. 390, n. 70, paraît s'être un peu avancé en disant d'après *Advers. relationem Symmachi*, *P. L.*, t. XVI, col. 971, que saint Ambroise fit rapporter cette partie de la loi. Le texte allégué se rapporte difficilement à la loi de juillet 390 puisqu'il a été écrit en cette année même. Saint Ambroise vise plutôt la loi de 370 concernant les donations des veuves. *Codex Theodosianus cum perpetuis commentariis J. Gothofredi*, in-4, Lipsiæ, 1743, p. 69 *b* ; S. Jérôme, *In Isaiam*, l. II, *P. L.*, t. XXIV, col. 65 ; *Epist. ad Salviciam*, LXXIX, *P. L.*, t. XXII, col. 728. Le même saint qui se plaint de cette loi nous apprend qu'on l'éludait par des fidéicommis. *Epist.*, LII, *ad Nepotianum*, *P. L.*, t. XXII, col. 552. Toutefois l'âge de 60 ans fut maintenu. On ne peut s'empêcher de trouver cette limite un peu tardive, mais sans doute visait-on quelque gros abus. Quoi qu'il en soit, comme le fait observer très justement M. J. Parisot, *Les diaconesses*, le ministère ecclésiastique féminin pouvait requérir les services de personnes plus vigoureuses que des sexagénaires ; aussi voyons-nous en Afrique, dès le IIIe siècle, une vierge de vingt ans élevée au diaconissat, ce qui d'ailleurs fit scandale. Tertullien, *De velandis virginibus*, c. IX, *P. L.*, t. II, col. 902. On adopta une moyenne et on permit l'ordination à quarante ans au concile de Chalcédoine, can. 15, mesure que renouvela le concile Quini-Sexte (can. 14 et 40) et qui coïncide avec son introduction dans la *Novelle CXXIII*, 13, tandis que précédemment dans la *Novelle VI*, 6, Justinien fixait l'âge de cinquante ans. En Occident les conciles de Saragosse (381) et d'Agde (506) et l'édit de Majorien (461) fixent la *velatio* des vierges à la quarantième année. (*Conc. Cæsaraug.*, can. 8 ; *Conc. Agathense*, can. 19, dans Labbe, *Concilia*, t. II, col. 1010, t. IV, col. 1386), le IIIe concile de Carthage à 25 ans ou même avant afin de se soustraire à un mariage. *Conc. Milevitan.*, 416, can. 126, dans Labbe, *Concilia*, t. II, col. 1544. A Rome on a une tendance opposée, d'après le *Liber pontificalis*, in-4, Paris, 1886, t. I, p. 239, le pape

Digitized by Google

saint Léon Ier aurait exigé la soixantaine. Le faux concile de Silvestre (en 501, *Liber pontificalis*, t. I, p. 241) demande l'âge de soixante-douze ans. En Occident, beaucoup plus qu'en Orient, l'ordre des vierges fournit des recrues aux diaconesses. En Orient, les diaconesses jouirent toujours d'un rang bien plus relevé. Elles étaient comprises dans la hiérarchie dont elles formaient le dernier ordre (S. Épiphane, *Hæreses*, LXXIX, 4, *P. G.*, t. XLII, col. 745), leurs noms se lisaient dans le *canon* des clercs (Pitra, *Juris eccles. Græcor.*, t. I, p. XXVIII, note 1, ajouter aux citations : *Conc. Toletanum X*, can. 4, 5, dans Labbe, *Concilia*, t. VI, col. 462) et à un titre plus élevé que les personnes assistées, car elles recevaient comme les clercs la sportule (*Constit. apostol.*, l. VIII, c. XXXI) prise sur les offrandes consacrées, tandis que veuves et vierges n'avaient droit qu'à une portion des dîmes. *Ibid.*, l. VIII, c. XXX. Les diaconesses n'étaient soumises qu'à l'évêque, au prêtre et au diacre et point au sous-diacre. *Ibid.*, l. VIII, c. XI, XXVIII, 6, 7. Les diaconesses devaient avoir fait profession monastique, elles n'administraient leurs biens que sous le contrôle des supérieurs ecclésiastiques. Sozomène, *Hist. eccles.*, l. VIII, c. IX, *P. G.*, t. LXVII, col. 1539. Les diaconesses ne pouvaient se marier et leur mariage était sans effets légaux s'il était consommé après l'ordination. *Conc. Chalced.*, can. 15 ; S. Basile, *Ad Amphilochium*, can. 6, dans Pitra, *op. cit.*, t. I, p. 581. La constitution de Justinien rétablit pour elles la législation relative aux vestales, c'est-à-dire la mort dans le cas où elles violeront leur vœu de chasteté, mais on ne voit pas que cette sévérité ait été appliquée ; l'Eglise se contenta de destituer et d'excommunier les coupables. *Conc. Chalced.*, c. 15, dans Pitra, *op. cit.*, t. I, p. 528 ; S. Basile, *Ad Amphiloch.*, can. 24, *ibid.*, p. 589-590 ; Matthieu Blastarès, *Quæst. matrim.*, *P. G.*, t. CXIX, col. 1272, constate qu'au Xe siècle la législation civile relative aux diaconesses est abandonnée et oubliée. C'étaient là des peines d'exception qui confirmaient en un certain sens la haute dignité cléricale des diaconesses que le droit ecclésiastique ne frappait pas moins rigoureusement que les clercs. Basile, *Ad Amphiloch.*, can. 44, 38 et 3, dans Pitra, *op. cit.*, t. I, p. 593 ; Justinien, *Novelle CXXIII*, 30 ; *Nomo-canon*, tit. IX, c. XXIX, dans Pitra, *op. cit.*, t. II, p. 564. La législation civile nous fait connaître une mesure de prudence prise à l'égard des diaconesses. Celles pour lesquelles on a devancé l'âge canonique résideront dans des monastères jusqu'à leur cinquantième année, afin d'être à l'abri des tentations d'une vie trop libre. *Novelle IV*, 6, *Nomo-canon*, tit. IX, c. XXVIII, dans Pitra, *op. cit.*, t. II, p. 476. A Constantinople, sous Justinien, le personnel de Sainte-Sophie comptait 60 prêtres, 100 diacres, 60 diaconesses, 90 sous-diacres. Quand on étudie l'institution des diaconesses en Occident, on est exposé à une confusion pas suite de l'emploi du mot *diaconissa* ou *diacona* pour désigner des matrones qui n'ont rien de commun avec l'ordre des diaconesses. Leur seul droit à porter le titre qu'on leur donne vient de leur mariage avec un diacre. On trouve de même *presbytera*, *episcopa*, et pour des raisons analogues. Celles qui portaient ces titres n'étaient tenues qu'à une vie exemplaire et à l'abstention des secondes noces. *Conc. Autissiodorense* (578), can. 22 ; *Conc. Matisconense II* (585), can. 16, dans Labbe, *Concilia*, t. V, col. 959, 987. Cependant le titre de *presbytera*, comme synonyme de *vidua*, désignait les matrones et par suite on peut l'appliquer aux diaconesses. C'est sans doute dans le sens de « matrone » ou « ancienne » qu'il faut entendre le terme de *presbytera*, dans certains textes. Zacharie, *Synod. roman.*, can. 5 : *Presbyteram, dia-*

Digitized by Google

conam, nonnam aut. monacham... nullus sibi præsumat conjugio copulare, dans Labbe, *Concilia*, t. VI, col. 1547 ; *Concil. Turonense II*, 567, can. 13, dans Labbe, *op. cit.*, t. V, col. 855 ; le *IXe Ordo romanus*, mentionne dans le cortège pontifical : *feminæ diaconissæ et presbyterissæ quæ eodem die benedicantur*, *P. L.*, t. LXXVIII, col. 1005. L'institution des diaconesses se maintint en Occident jusqu'au VIe siècle. Vers cette époque leur charge tournait de plus en plus à la sinécure, surtout à cause de l'abandon progressif du baptême des adultes par immersion. Pour leurs autres fonctions, simplement de charité, les diaconesses pouvaient être remplacées sans inconvénient par de pieuses femmes. Les diaconesses tendaient plutôt vers la vie monastique, le titre de diaconesse s'associait sans difficulté au titre d'abbesse, nous en avons un exemple pour sainte Radegonde. Fortunat, *Vita S. Radegundis*, n. 12, dans *P. L.*, t. LXXXVIII, col. 502. En dehors de ces cas exceptionnels, le titre de diaconesse semble devenu vers cette époque, principalement dans les Gaules, une appellation honorifique que les veuves, les moniales, les femmes pieuses s'attribuaient en dehors de toute ordination. Les conciles des Gaules sont assez peu favorables aux diaconesses. Le premier concile d'Orange (441) déclare que l'on n'ordonnera plus de diaconesses : *diaconissæ omnimode* (var. *omnimodæ*) *non ordinandæ*. Celles qui existent devront se soumettre à recevoir la bénédiction que l'on donnait au peuple à l'église : *Si quæ jam sunt, benedictioni quæ populo impenditur capita submittant.* Le P. Morin, *Commentarius de sacris Ecclesiæ ordinationibus*, part. III, exercit. X : *De diaconissis*, p. 191, donne de ce canon l'explication que voici : On ne devra pas ordonner les diaconesses indifféremment (*omnimodæ*) c'est-à-dire contre les conditions requises par les canons, et celles qui auraient été ainsi ordonnées, se soumettraient à recevoir la bénédiction (pénitentielle) des laïques. *Conç. Epaonense*, can. 21, dans Labbe, *Concilia*, t. IV, col. 1578. Mais il semble que le canon porte une dispense dont le motif n'est pas indiqué. En 517, le concile d'Épaone, en Gaule, abroge entièrement la consécration des veuves dites diaconesses, et ne leur laisse que le privilège de la bénédiction pénitentielle si elles consentent à renoncer au monde. *Conc. Epaonense*, can. 21, dans Labbe, *Concilia*, t. IV, col. 1578. De quelles diaconesses est-il question dans ce canon ? Si on en rapproche le second concile de Tours, en 567, qui fait usage du même texte d'Épaone pour interdire la bénédiction des veuves, « que les canons ne contiennent pas, car leur vœu doit suffire à les soustraire au mariage » (*Conc. Turonense II*, can. 21, dans Labbe, *Concilia*, t. V, col. 858), ces deux conciles auraient en vue les diaconesses indignes ou irrégulièrement ordonnées. *Conc. Aurelianense II*, (533) can. 17, dans Labbe, *Concilia*, t. IV, col. 1782. En 533, le IIe concile d'Orléans interdit absolument la bénédiction des diaconesses. *Conc. Aurelianense*, can. 18, dans Labbe, *Concilia*, t. IV, col. 1782. L'interprétation restrictive de Jean Morin, restée d'ailleurs isolée, peut donc être négligée. Comme nous l'avons répété maintes fois, la discipline adoptée dans une région, dans un pays n'engage pas simultanément les autres pays. L'Occident tout entier n'imite pas la Gaule, ou du moins mettra longtemps avant de l'imiter. Un concile de Worms, en 868, s'approprie encore le 15e canon du concile de Chalcédoine. *Conc. Wormatiense*, can. 73, dans Labbe, *Concilia*, t. VIII, col 958. Au IXe siècle, le *Liber pontificalis*, édit. Duchesne, t. II, p. 6, énumère les diaconesses dans le cortège qui escorte Léon III à sa rentrée dans Rome. Au Xe siècle, la lettre d'Atto de Verceil (934-950) au prêtre Ambroise

Digitized by Google

CAN. 27.

Viduitatis servandæ professionem, coram episcopo in secretario habitam, imposita ab episcopo ves te viduali indicandam. Raptorem vero talium, vel ipsam talis professionis desertricem, merito esse damnandam.

La profession de viduité doit être émise dans le *secretarium* [1] et devant l'évêque et doit être indiquée par l'habit de veuve qui est conféré par l'évêque. Quiconque enlève ces veuves sera puni, et la veuve sera aussi punie de son côté si elle abandonne l'état de viduité.

CAN. 28.

In utroque sexu desertores professæ castitatis prævaricatores habendi, et his omnibus per pœnitentiam legitimam consulendum [2].

Les fidèles de l'un ou de l'autre sexe qui abandonnent la chasteté dont ils ont fait profession seront tenus pour prévaricateurs, et pour tous il y a lieu de recourir à la pénitence légitime.

CAN. 29.

Hæc quæ subscripsimus, cum eorum quoque concordia, qui consensus dederunt, rata deinceps inter nos ac nostros haberi volumus, et habenda sancimus : non ita prætereuntes eos, qui synodo aut per se, aut per consensus suos, vel ad vicem sui per legatos destinandos

traite *ex proposito* des diaconesses et il constate d'ailleurs la décadence de cette institution. *Epist.*, VIII, *P. L.*, t. CXXXIV, col. 114. Au XIe siècle, trois décrets pontificaux maintiennent à des évêques suburbicaires le droit d'ordonner des diaconesses. Benoît VIII (1018) à l'évêque de Porto, *Epist.*, XVII, *P. L.*, t. CXXXIX, col. 1621 ; Ughelli, *Italia sacra*, t. I, p. 116 ; Jean X (1024-1033) à l'évêque de Sylva-Candida, *P. L.*, t. LXXVIII, col. 1056 ; Léon IX (1049) à l'évêque de Porto, *P. L.*, t. CXLIII, col. 598. Enfin, certains missels du XIe siècle contiennent encore l'oraison *ad diaconissam faciendam : Exaudi, Domine...* commune aux diacres et aux diaconesses. F. E. Warren, *The Leofric missal*, in-8, Oxford, 1883, p. 216 ; Pontifical d'Egbert d'York, dans Martène, *De antiq. Eccles. ritib.*, t. II, p. 99. A partir de cette époque elles disparaissent en Occident, elles ne sont même plus nommées. Nous aurons bientôt occasion de voir leur destinée en Orient. (H. L.)

1. Le *secretarium* est un bâtiment accessoire de l'église ; il comprenait plusieurs compartiments : le *diaconicum*, le *salutatorium*, le *metatorium*. Les synodes se célébraient souvent dans ces *secretaria*.

2. Ces *Desertores professæ castitatis* n'étaient pas nécessairement des moines ou des nonnes. Beaucoup de fidèles, simples laïcs, célibataires ou même mariés, des pénitents, des veuves faisaient le vœu de chasteté.



adesse detrectant, ut sibi supra nos illi placeant, qui patrum statuta despiciunt, quibus bis in anno, quod nobis pro temporum qualitate difficile est, sanctum est conveniri. Adjicientes, quod si similibus deinceps paginis pro salubritate ac remediis ecclesiasticis congregare conventus voluerimus, constituamus, ut nullus conventus sine alterius conventus denuntiatione solvatur. Itaque sequenti anno, si Domino ac Deo nostro Jesu Christo permittente conceditur, die decimo quinto kalendas Novembres Luciano in Arausico territorio conventum habebimus. Qui ideo tanto prius per conventum ipsum denuntiatur, ut tam excusationis libertas, quam invitationis necessitas non sit. De die enim ac loco per nos ipsos commovebimur, singuli nobiscum in exemplaribus ea quæ per nos sunt constituta referentes : reliquos qui defuerunt, beatissimi fratris nostri Hilarii sollicitudini relinquimus, datis ad ipsos horum exemplaribus commonendos.

Ce qui vient d'être décidé restera en vigueur à l'avenir. Ceux-là seront blâmés qui n'ont pas assisté en personne au concile ou qui ne s'y sont pas fait représenter par des fondés de pouvoir, méprisant ainsi les ordonnances des Pères, d'après lesquels il doit y avoir deux conciles tous les ans, ce qui toutefois n'est guère possible dans le moment présent. Le concile suivant sera toujours annoncé dans le concile antérieur ; ainsi le prochain aura lieu le 18 octobre de l'année prochaine (442) à Lucianum, également dans le territoire d'Orange. Hilaire est chargé du soin d'avertir les évêques qui ne sont pas présents.

CAN. 30.

Post omnia occurrit de imbecillitatibus fragilitatis humanæ, ut si quis episcopus per infirmitatem debilitatemve aliquam, aut hebetudinem sensus inciderit, aut officium oris amiserit, ea quæ non nisi per episcopos geruntur, non sub præsentia sua presbyteros agere permittat, sed episcopum evocet cui quod in ecclesia agendum fuerit imponat.

Si un évêque est malade ou affaibli, ou s'il ne peut plus parler, il ne doit pas faire remplir en sa présence par un prêtre les fonctions réservées aux évêques ; mais il doit inviter pour cela un évêque voisin.

Sans compter ces trente canons authentiques, Gratien (*Corpus juris*) et d'autres ont attribué à ce concile quelques autres ordon-
[296] nances sans autorité. Mansi les a également éditées ; elles traitent de l'excommunication, de la réintégration des excommuniés, et du jeûne du samedi saint que tous, à l'exception des enfants et

Digitized by Google

des malades, doivent observer jusqu'à l'entrée de la nuit ; elles prescrivent également de ne pas célébrer les saints mystères le vendredi et le samedi saints [1]. [296]

163. Premier concile de Vaison en 442 [2].

L'assemblée assignée à Lucianum le 18 octobre 442 par le 29e canon du concile d'Orange n'eut pas lieu dans cette ville. Elle se tint le 13 novembre de cette même année à Vaison (*Vasio, concilium Vasense*), ville épiscopale voisine. Les signatures des actes de ce concile sont perdues ; aussi ignorons-nous le nombre des évêques qui siégèrent et le nom de leur président. Au IXe siècle, Adon, archevêque de Vienne, dit, il est vrai, que son prédécesseur Nectaire, archevêque de Vienne, présida ce concile ; mais il est difficile de croire que, dans la province d'Arles, on ait accordé un tel honneur à un métropolitain autre que celui de la province [3]. Les dix canons de Vaison sont ainsi conçus. [Nous accompagnons chaque canon d'un résumé destiné à préciser le sens. (H. L.)]

CAN. 1.

Placuit ergo tractatu habito, episcopos de Gallicanis provinciis venientes inter Gallias non discutiendos : sed solum sufficere, si nullus communionem alicujus interdixerit : quia inter circumhabitantes, ac sibi pene invicem notos, non tam testimonio indigent probi, quam denotatione ac denuntiationibus depravati [4].

1. Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. VI, col. 441.

2. Baronius, *Annales*, 1595, ad ann. 442, n. 3 ; Pagi, *Critica*, 1689, ad ann. 442, n. 6 ; Sirmond, *Concilia Galliæ*, t. I, col. 76 ; *Conc. regia*, t. VII, col. 284 ; Labbe, *Concilia*, t. III, col. 1456-1460, 1499-1501 ; Hardouin, *Coll. concil.*, 1700, t. I, col. 1787 ; Coleti, *Concilia*, t. IV, col. 715 ; Mansi, *op. cit.*, t. VI, col. 451. Bruns, *op. cit.*, p. 127, donne les variantes de la *Collection des conciles des Gaules*, entreprise par dom Labat, et dont le 1er volume, paru en 1789, ne fut pas continué. (H. L.)

3. Tillemont, *Mém. hist. ecclés.*, 1711, t. XV, col. 69 ; sur cette primatie voir la note 1 de la page 424.

4. Frank, *Die Bussdisciplin.*, 1867, p. 734, 912 sq. ; Kober, *Kirchenbann.*, p. 527 sq. [Le canon 12e du XIe concile de Tolède montre plus de condescendance encore : *ut et memoria talium in ecclesiis commendetur et oblatio pro eorum dedicata spiritibus accipiatur.* Gabriel de L'Aubespine a donné un rapide

Digitized by Google

Les évêques gaulois qui voyagent dans les Gaules n'ont pas besoin de témoignages particuliers, car tous sont voisins les uns des autres.

CAN. 2.

Pro his qui pœnitentia accepta, in bonæ vitæ cursu satisfactoria compunctione viventes, sine communione inopinato nonnumquam transitu, in agris aut itineribus præveniuntur, oblationem recipiendam, et eorum funera, ac deinceps memoriam ecclesiastico affectu prosequendam; quia nefas est eorum commemorationes excludi a salutaribus sacris, qui ad eadem sacra fideli affectu contendentes, dum se diutius reos statuunt, indignos salutiferis mysteriis judicant, ac dum purgatiores restitui desiderant, absque sacramentorum viatico intercipiuntur: quibus fortasse nec absolutissimam reconciliationem sacerdos denegandam putasset.

Si les fidèles, après avoir reçu la pénitence, mènent une vie correcte en accomplissant les exercices de la satisfaction, et viennent à mourir subitement dans les champs ou en voyage sans avoir été admis à la communion, on doit offrir pour eux le saint sacrifice; ils doivent aussi être ensevelis comme des fidèles, car il serait injuste d'exclure des saints sacrifices ceux qui aspiraient avec ferveur
[297] aux saints mystères et qui, après s'être regardés pendant longtemps comme indignes à cause de leurs péchés, désiraient vivement y être admis, s'ils sont venus à mourir sans le secours des sacrements, et alors qu'un prêtre ne leur aurait pas refusé la réconciliation [1].

commentaire de ce canon 2e (Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. VI, col. 458 sq.), en voici les principales observations : *pænitentia accepta* quam non absolverant; *bono vitæ cursu*, si pœnitentiam probe peragerent; *sine communione*, sine absolutione; *diutius reos statuunt*, dum longiorem volunt protrahere pænitentiam; *dum purgatiores*, dum dant operam ut crebra impositione manuum expientur; *nec absolutissimam reconciliationem*; il y avait donc, dit L'Aubespine, deux degrés de réconciliation, la *minima* et la *maxima*, ce qu'il interprète selon que c'était l'évêque ou un prêtre qui assistait le mourant. Si c'était un évêque, il ne pouvait refuser la réconciliation complète et la communion, car ce pénitent sincère avait droit non seulement à l'une et à l'autre, mais encore on devait désormais recevoir les oblations faites en son nom. (H. L.)

1. Voir le canon 58e du concile d'Elvire : *De iis qui communicatorias literas portant ut de fide interrogentur.* Ce n'était pas qu'en Gaule qu'on épargnait aux évêques du pays la formalité des *litteræ formatæ* à raison de leur notoriété. En Orient, les évêques ne devaient être munis de ces lettres que s'ils entreprenaient le voyage à la cour impériale. En Afrique, le IIIe concile de Carthage s'exprime ainsi : *Placuit ut episcopi trans mare non proficiscantur, nisi consulto*

Digitized by Google

CAN. 3.

Per singula territoria presbyteri, vel ministri, ab episcopis, non prout libitum fuerit, a vicinioribus, sed a suis propriis, per annos singulos chrisma petant, appropinquante solemnitate paschali : nec per quemcumque ecclesiasticum, sed si qua necessitas aut ministrorum occupatio est, per subdiaconum : quia inhonorum est inferioribus summa committi. Optimum autem est, ut ipse suscipiat, qui in tradendo usurus est. Si quid obstat, saltem is, cujus officii est sacrarium disponere, et sacramenta suscipere.

Les prêtres et les diacres ruraux doivent, peu avant la Pâque, se procurer le chrême, et ils ne doivent pas le demander à un évêque de leur choix, mais à leur propre évêque ; ils doivent le venir prendre eux-mêmes, ou du moins, envoyer un sous-diacre à leur place, et non pas un clerc d'un degré inférieur.

CAN. 4.

Qui oblationes defunctorum fidelium detinent, et ecclesiis tradere demorantur, ut infideles sunt ab ecclesia abjiciendi : quia usque ad exinanitionem fidei pervenire certum est hanc divinæ pietatis exacerbationem : qua et fideles de corpore recedentes votorum suorum plenitudine, et pauperes collatu alimoniæ et necessaria sustentatione fraudantur. Hi enim tales quasi egentium necatores, nec credentes judicium Dei habendi sunt. Unde et quidam patrum hoc scriptis suis inseruit congruente sententia, qua ait : « Amico quippiam rapere, furtum est : ecclesiam fraudare, sacrilegium [1]. »

Quiconque ne donne pas à l'Église ce qui a été laissé par un

primæ sedis episcopo, sive cujusque provinciæ primate, ut ab eo præcipue possint sumere formatam vel commendationem. En Gaule, un évêque n'avait à se pourvoir de lettres signées par l'évêque d'Arles que s'il sortait de la Gaule. (H. L.)

1. Le IIe concile d'Arles, can. 47, s'exprime ainsi : *Secundum constitutionem synodi Vasensis, qui oblationem fidelium suppresserit aut negaverit, ab ecclesia cui fraudem fecerit excludatur.* Le can. 4, du concile d'Agde acquiesce à cette pénalité. Le IIIe concile d'Orléans, can. 22, décrète : *ut a communione ecclesiastica suspendantur.* Le Ve concile d'Orléans, can. 16 : *communione priventur.* Le Ier concile de Mâcon, can. 4 : *ab ecclesia liminibus arceantur.* Les dons faits à l'Église servaient à l'entretien du personnel, c'est donc un motif de nécessité et de charité et non de cupidité qui inspirait la législation de ce canon 4e, législation et anathème que nous voyons répéter dans les *Statuta* arlésiens. (H. L.)

Digitized by Google

défunt pour des bonnes œuvres, doit être traité comme un infidèle.

Can. 5.

Si quis episcopi sui sententiæ non acquiescit, recurrat ad synodum [1].

Celui qui n'est pas satisfait du jugement de son évêque doit recourir au concile.

Can. 6.

Ex epistola S. Clementis utilia quæque præsenti tempore ecclesiis necessaria, sunt honorifice proferenda, et cum reverentia ab omnibus fidelibus, ac præcipue clericis, percipienda. Ex quibus quod specialiter placuit, propter venerandam antiquitatem statutis præsentibus roboramus, quod suprascriptus beatus martyr beatissimi apostoli Petri institutione commemorat, dicens : « Quædam autem etiam ex vobismetipsis intelligere debetis, si qua sint, quæ ipse propter insidias hominum malorum nonpotest evidentius et manifestius proloqui. Verbi gratia : si inimicus est alicui pro actibus suis, vos nolite expectare ut ipse vobis dicat. Cum illo nolite amici esse : sed prudenter observare debetis, et voluntati ejus, videlicet qui ecclesiæ curam gerit, absque commonitione obsecundare, et averti ab eo, cui ipsum sentitis adversum : sed nec loqui his quibus ipse non loquitur, ut unusquisque qui in culpa est, dum cupit omnium vestrum sibi gratiam reparare, festinet citius reconciliari ei qui omnibus præest, ut per hoc redeat ad salutem, cum obedire cœperit monitis præsidentis, » et cetera quæ in consequentibus denotant amicos eorum qui veritatis inimici sunt. Sciat itaque deinceps clerus ad reatum, sed et populus fidelium ad culpam sibi ascribendum, si quis hoc in vitio malorum confortator, et disciplinæ subversor agnoscatur [2].

Conformément à une lettre (apocryphe) de Clément de Rome à

1. Nous ne pouvons songer à énumérer à propos de ce canon tous les textes similaires que nous avons rencontrés, notamment en Afrique : nous citerons seulement un texte arlésien des *Statuta ecclesiæ antiqua*, n. 66 : *Clericus, qui episcopi circa se districtionem injustam putat, recurrat ad synodum*, et le canon 20 du IIIe concile d'Orléans : *Si quis clericorum, circa se aut districtionem aut tractationem episcopi sui putat injustam, juxta antiquas constitutiones recurrat ad synodum*. (H. L.)

2. Sur ce document, cf. A. Harnack, *Geschichte der altchristlichen Literatur*, in-8, Leipzig, 1893, t. I, *Die Ueberlieferung*, p. 214. (H. L.)


Digitized by Google

Jacques, nul ne doit fréquenter ceux qu'il sait être ennemis de l'évêque.

CAN. 7.

Placuit præterea accusandi licentiam etiam in nostri ordinis, si qua existit, levitate comprimere : ut se episcopus, si quem judicat abstinendum, et pro humiliatione et correctione fratris assurgit, exorari a ceteris acquiescat, fratri, de quo agitur, correptione et comminatione adhibita. Sin autem de crimine aliquem putet esse damnandum, accusatoris vice discutiendum sciat : fas est enim, ut quæ uni probantur, probentur omnibus.

Les évêques ne doivent pas se porter facilement accusateurs (de leurs collègues devant le concile). Lorsqu'un évêque croit devoir demander l'exclusion d'un collègue, si les autres évêques insistent pour un simple blâme, ou toute autre punition, il ne doit pas continuer à inquiéter son frère si celui-ci a déjà été puni et menacé. S'il croit l'exclusion nécessaire à cause de ses méfaits, il doit se poser formellement comme accusateur : car il doit être facile de prouver aux autres ce qui est prouvé pour un, c'est-à-dire ce qui est prouvé pour l'accusateur.

CAN. 8.

Quod si se tantum episcopus alieni sceleris conscium novit, quamdiu probare non potest nihil proferat ; sed cum ipso ad compunctionem ejus secretis correptionibus elaboret. Qui si correptus pertinacior fuerit, et se communioni publicæ ingesserit ; etiamsi episcopus in redarguendo illo, quem reum judicat, probationibus deficiat, indemnatus licet, ab his qui nihil sciunt, secedere ad tempus pro persona majoris auctoritatis jubeatur, illo, quamdiu probari nihil potest, in communione omnium, præterquam ejus qui eum reum judicat, permanente.

Lorsqu'un évêque est seul à connaître le méfait d'un collègue, il n'en doit rien publier avant d'avoir les preuves ; mais il doit chercher par des exhortations particulières à réveiller la contrition dans le coupable. Si celui-ci n'en devient que plus hautain et se joint publiquement à la communauté, quand même l'évêque accusateur ne pourrait produire aucune preuve et le faire condamner par ceux qui ne connaissent pas son crime, l'inculpé doit s'éloigner pendant quelque temps, parce qu'un personnage important a soulevé une accusa-

Digitized by Google

tion contre lui ; mais, aussi longtemps que l'on ne pourra rien prouver, il reste dans la communion de tous, à l'exception cependant de celui qui connaît sa faute.

Nous avons traduit d'une manière assez libre ce huitième canon qui est, par lui-même très difficile à expliquer [1], et nous pensons
[298] en avoir, par là, rendu le véritable sens ; il se trouve en contradiction avec le canon 5 (132) du XVII[e] concile de Carthage de l'année 419.

CAN. 9.

De expositis, quia conclamata ab omnibus querela processit, eos non misericordiæ jam, sed canibus exponi, quos colligere calumniarum metu, quamvis inflexa præceptis misericordiæ mens humana detrectet ; id servandum visum est, ut secundum statuta fidelissimorum, piissimorum, augustissimorum principum, quisquis expositum colligit, ecclesiam contestetur, contestationem colligat : nihilominus de altario dominico die minister annuntiet, ut sciat ecclesia expositum esse collectum, ut infra dies decem ab expositionis die expositum recipiat, si quis se comprobaverit agnovisse : collectori pro ipsorum decem dierum misericordia, prout maluerit, aut ad præsens ab homine, aut in perpetuum cum Deo gratia persolvenda.

Lorsqu'on a trouvé un enfant abandonné, on doit, conformément à un édit des empereurs (Honorius et Théodose II), l'annoncer à l'église. Le dimanche suivant le diacre doit annoncer de l'autel qu'on a trouvé un tel enfant et qu'on peut le réclamer pendant l'espace de dix jours. Ces dix jours écoulés, celui qui a trouvé l'enfant doit le garder, et il en recevra la récompense, ou bien des hommes, ou bien, s'il l'aime mieux, de Dieu [2].

1. Hefele a, en effet, introduit dans sa traduction deux parenthèses tout à fait arbitraires et tendancieuses que nous avons écartées, sauf à les noter ici. Après ces mots : « à la communauté », il ajoute : (par exemple, par la participation au synode,) et plus loin après ces mots : « s'éloigner pendant quelque temps », il ajoute : (probablement du synode.) Ce qu'il ajoute relativement à la contradiction qui existe entre ce canon et celui d'un concile de Carthage est exact. Les évêques jouissaient en Gaule de plus de déférence qu'en Afrique, puisque dans ce dernier pays nous voyons une disposition toute contraire. *Quid autem sit*, dit, à propos de ce canon, Gabriel de L'Aubespine, *et quomodo intelligendum, quod eodem tempore secedit et in communione permanet : a sacris et eucharistia aliquo tempore removebatur, et episcopi conspectum vitabat ; hoc est secedere, ceteris tamen fidelibus præterquam episcopo communicabat et christiana communione et societate fruebatur.* (H. L.)

2. Voici le texte juridique auquel le canon fait allusion : *Impp. Honorius et*


Digitized by Google

CAN. 10.

Sane si quis post hanc diligentissimam sanctionem expositorum hoc ordine collectorum repetitor, vel calumniator extiterit, ut homicida ecclesiastica districtione feriatur [1].

Quiconque, après la publication de la présente ordonnance, réclame un enfant ainsi recueilli, et calomnie (celui qui l'a trouvé comme si, de fait, il l'avait volé), doit être puni par l'Église comme meurtrier.

L'enfant demeurait la propriété et l'esclave de celui qui l'avait trouvé.

164. Deuxième concile d'Arles en 443 ou 452.

Plusieurs savants, en particulier Pierre de Marca, Baluze, Quesnel [2], dom Ceillier [3], placent en l'année 443 ce concile d'Arles, que l'on désigne ordinairement sous le nom d'*Arelatensis II*, parce que le premier s'est tenu en 314 et que celui qui s'est tenu en 352 ne compte pas, ayant été entaché d'arianisme [4]. D'autres, en particulier Sirmond, Hardouin et Mansi, le placent en l'année 453, tandis que certains (Bini, par exemple) croient devoir le placer presque

Theodosius Augg. Melitio P. F. G. Nullum dominis vel patronis repetendi aditum relinquimus, si expositos quodammodo ad mortem voluntas misericordiæ amica collegerit. Nec enim dicere suum poterit, quem pereuntem contempsit, si modo testes episcopalis subscriptio fuerit subsecuta, de qua nulla penitus ad securitatem possit esse cunctatio. Datum XIV kalendas Apriles Ravennæ, Honorio IX et Theodosio V. Augustis Coss. Nous avons cité le canon 9e de Vaison et exposé la législation chrétienne relative aux *alumni* et aux enfants abandonnés et exposés. Nous nous contentons de renvoyer à ce travail paru dans le *Dictionn. d'archéol. chrét. et de liturgie*, t. I, col. 1301-1305. (H. L.)

1. Plusieurs manuscrits ne comptent que neuf canons à ce concile de Vaison et font de ce canon 10e la dernière phrase du canon 9e.

2. S. Leonis Magni *Opera*, édit. Quesnel, t. II, dissertat. V.

3. *Hist. génér. aut. ecclés.*, t. XIII, p. 786.

4. Baronius, *Annales*, ad ann. 353, n. 16-22; Sirmond, *Conc. Gall.*, t. I, col. 13; *Conc. regia*, t. III, col. 163; Labbe, *Concilia*, t. II, col. 770-771; Hardouin, *Coll. concil.*, t. I, col. 697; D. Rivet, *Hist. littér. de la France*, t. I, part. 2, p. 115-117; D. Ceillier, *Hist. génér. aut. ecclés.*, t. IV, p. 746-748 (2e édit., t. III, p. 520); Coleti, *Concilia*, t. II, col. 823; Mansi, *Supplem.*, t. I, col. 187; t. III, col. 231. (H. L.)

Digitized by Google

cent ans plus tôt, parce que ce concile parle des apostats. Cette raison ne vaut rien. Jusque vers le milieu du v[e] siècle on vit beaucoup d'apostasies, surtout dans les provinces envahies et occupées par les barbares. Quant à décider si ce concile s'est tenu en 443 ou en 452, nous nous bornerons à dire que, malgré ses recherches et sa sagacité, Tillemont n'a pu y parvenir [1].

1. Baronius, *Annales*, ad ann. 453, n. 41-42 ; Sirmond, *Concil. Gall.*, t. I, col. 102 ; *Conc. regia*, t. IX, col. 428 ; Lalande, *Conc. Galliæ*, 1660, p. 27 ; Labbe, *Concilia*, t. IV, col. 1010-1020, 1811-1817 ; Hardouin, *Coll. concil.*, t. II, col 771 sq. ; D. Rivet, *Hist. littér. de la France*, t. II, p. 239-241 ; Coleti, *Concilia*, t. V, col. 1 ; Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. VII, col. 875. Bruns, *Canones*, p. 130, reproduit le texte de dom Labat. Tillemont, *Mém. hist. ecclés.*, in-4, Paris, 1711, t. XV, p. 69, 843. Tillemont trouve dans la vie de saint Hilaire que l'évêque Chélidoine fut déposé en 444 pour avoir épousé une veuve, chose défendue par les canons ; il en conclut que c'est là une « raison considérable » pour faire dater le second concile d'Arles avant cette année 444, puisque son canon 45e contient la défense visée et porte comme sanction la peine de la déposition. On serait toutefois en droit de se demander si la vie de saint Hilaire ne fait pas allusion à quelque autre décision conciliaire. En effet, le concile de Valence, tenu en 374, c'est-à-dire soixante-dix ans auparavant, prenait une décision analogue sans l'imposer toutefois avec la même rigueur. Il n'est guère possible de faire un choix, car on ne peut apporter aucun indice qui laisse supposer que les décrets de Valence étaient entièrement oubliés. Tillemont est tout à fait porté pour la date de 451, n'était le texte qu'il invoque et l'argument qu'il en tire et que nous venons de rapporter. Il avoue même qu'on peut « trouver de la difficulté à croire qu'on ait condamné Chélidoine en 444, sur un canon fait un an seulement auparavant, lorsque selon toutes les apparences Chélidoine estoit déjà evesque. Car on voit dans le texte que le second concile d'Arles ne peut avoir esté tenu plus tost qu'en 443. Ainsi on peut regarder ces deux opinions comme assez indifférentes. » D'autant plus indifférentes, ajouterons-nous, que ce document n'est pas l'œuvre d'un concile mais bien une compilation canonique ; voici ce qu'en dit M. A. Malnory, *Saint Césaire d'Arles*, in-8, Paris, 1894, p. VI : « La cote du IVe concile d'Arles, sous laquelle le concile d'Arles de 524 est inscrit dans les collections modernes, ne se trouve pas dans les plus anciennes, et elle suppose l'authenticité du IIe concile d'Arles, qui doit être repoussée. Car le groupe de canons qui a été ainsi dénommé, bien qu'il soit rapporté dans les plus anciens manuscrits avec le titre de *Synodicus Arelatensis*, n'est qu'une simple compilation privée, comme il apparaît par l'absence de préface et de toute indication de date ou de signatures, et par le manque absolu d'originalité quant au fond ; car sur cinquante-six canons dont elle se compose dans sa rédaction la plus compréhensive, il s'en trouve à peine deux ou trois qui ne soient des résumés de canons de conciles connus, avec prédominance de l'élément arlésien. Comme il s'en trouve un du concile d'Agde, cela donne la date de 506 comme limite inférieure de ce travail de collecteur, d'ailleurs sans importance. » Ce caractère de compilation explique la présence

Digitized by Google

Le dernier canon de ce concile d'Arles, qui contient un avertissement au métropolitain, laisse voir que ce concile n'a pas été simplement un synode provincial, mais qu'il a dû réunir des évêques de plusieurs provinces [1]. Les noms de ces évêques ne sont pas connus ; il est probable cependant que saint Hilaire d'Arles a présidé l'assemblée qui se tint dans sa ville métropolitaine. Le concile d'Arles a décrété cinquante-six canons, dont plusieurs ne sont que des répétitions de canons portés par les conciles antérieurs, en particulier par ceux d'Orange et de Vaison, par le premier d'Arles et par celui de Nicée. [299]

CAN. 1.

Ordinari ad diaconatus ac sacerdotii officium neophytum non debere.

Un néophyte ne doit pas être ordonné prêtre ou diacre.

CAN. 2.

Assumi aliquem ad sacerdotium non posse in conjugii vinculo constitutum, nisi fuerit præmissa conversio [2].

Un homme marié ne peut devenir prêtre, s'il ne se convertit auparavant (c'est-à-dire s'il ne fait vœu de continence).

CAN. 3.

Si quis clericus a gradu diaconatus in solatio suo mulierem, præter

des canons 10 et 11 qui traitent de la pénitence à imposer à ceux qui ont succombé pendant la persécution. Outre le canon 47e qui est emprunté au concile de Vaison, le canon 17e mentionne les Bonosiaques dont l'apparition est postérieure à l'année 390. Hefele a suivi aveuglément Tillemont, c'est ce qui explique que comme son maître il voit ici non « un concile ordinaire des evesques soumis à l'Église d'Arles, mais une assemblée de plusieurs provinces ecclésiastiques puisqu'il ordonne avec autorité que les métropolitains seront obligez d'observer ses décrets. » Tous les manuscrits et les éditions sont loin de s'accorder sur le nombre de canons. Les mieux pourvus en comptent cinquante-six, d'autres beaucoup moins. Voir la note de Sirmond, dans Mansi, *op. cit.*, t. VII, col. 885, et surtout Maassen, *Quellen*, p. 195. Ces canons sont presque tous empruntés au Ier concile d'Arles 314, aux conciles de Nicée 325, d'Orange 442, et de Vaison 442. C'est cette circonstance qui ne permettait pas aux anciens critiques de relever la date du concile d'Arles au delà de 443. (H. L.)

1. Voir la note précédente. (H. L.)

2. Quelques manuscrits au lieu de *præmissa* ont *promissa*. On appelait « conversion » des époux, la continence dans le mariage. Le canon 22e du concile d'Orange défendait, on le sait, l'ordination sacerdotale des diacres qui n'auraient pas renoncé auparavant au mariage. (H. L.)

Digitized by Google

aviam, matrem, filiam, neptem, vel conversam secum uxorem, habere præsumpserit, a communione alienus habeatur. Par quoque et mulierem, si se separare noluerit, pœna percellat [1].

Sous peine d'excommunication, un clerc, à partir du diaconat et au-dessus, ne doit pas avoir chez lui de femme, à l'exception de sa grand'mère, de sa mère, de sa fille, de sa nièce ou de sa propre femme, laquelle doit avoir, de son côté, fait vœu de chasteté. La même peine atteint les femmes qui ne veulent pas se séparer de lui.

CAN. 4.

Nullus diaconus, vel presbyter, vel episcopus, ad cellarii secretum intromittat puellam, vel ingenuam, vel ancillam [2].

1. Le canon 3e du concile de Nicée dit : μητέρα ἢ θείαν, c'est-à-dire *amitam vel materteram*. Deux mss. consultés par Sirmond portaient : *præter thiam, sororem*. Les dispositions contenues dans ce canon rappellent l'abus impossible à extirper alors, des sœurs agapètes, c'est pourquoi on ne tolère chez le prêtre que des femmes de sa parenté la plus proche. Voici quelques exemples : concile de Nicée, can. 3e : μητέρα, ἢ ἀδελφὴν, ἢ θείαν (mère, sœur, tante), ces mêmes seules parentes sont désignées par le concile d'Angers (can. 4e), le IIe concile de Lyon (can. 1er) et le concile de Nantes (can. 3e). Une loi d'Honorius insérée au code théodosien : *De episcopis*, mentionne seulement : *matrem, filiam et germanam*, nomenclature qu'on retrouve dans le canon 10e du IIe concile de Tours. Le concile d'Agde, en 506, que nous rencontrerons bientôt s'exprime ainsi : *sororem, filiam et neptem*. Le concile d'Auvergne, can. 16e, le Ier concile de Mâcon, can. 1, disent *aviam, matrem, sororem et neptem*, enfin on trouve encore : *avia, mater, soror, filia, neptis et uxor conversa*. (H. L.)

2. Une mesure identique est portée par le canon 11e du concile d'Agde. Ce canon est, en somme, une restriction du canon précédent, puisqu'il interdit aux femmes, même à celles qui soignent sa maison (*soror, amita, filia, neptis*), de pénétrer dans la chambre du prêtre. Possidius dans la vie de saint Augustin nous apprend que l'accès des appartements intérieurs de la maison épiscopale était interdit aux femmes ; à Hippone, la règle ne souffrait aucune exception, même pour la sœur de l'évêque, bien que veuve et supérieure d'un monastère de nonnes, sa nièce n'était pas autrement traitée. L'évêque convenait d'ailleurs que le soupçon n'avait vraiment pas matière à s'exercer à leur sujet, mais les femmes, disait-il, amènent les femmes, elles auront des amies, des domestiques et il se trouvera des esprits faibles pour en prendre ombrage. Il poussait cette réserve à un tel point de délicatesse qu'il ne recevait la visite d'aucune femme sans introduire en tiers un de ses clercs, et il n'y avait pas de secret qui pût le décider à éloigner ce témoin. Cf. H. Leclercq, *L'Afrique chrétienne*, in-12, Paris, 1904, t. II, p. 28-29. Nous serions assez disposé à croire que le canon précédent vise les femmes qui habitent *avec* le clerc, celui-ci les visite, et dès lors on peut et doit interpréter *puella* dans son sens normal. (H. L.)


Digitized by Google

Un diacre, un prêtre, ou un évêque ne doit pas laisser entrer une jeune fille dans sa chambre, qu'elle soit esclave ou libre.

CAN. 5.

Episcopum sine metropolitano, vel epistola metropolitani, vel tribus comprovincialibus, non liceat ordinare : ita ut alii comprovinciales epistolis admoneantur, ut se suo responso consensisse significent. Quod si inter partes aliqua nata fuerit dubitatio, majori numero metropolitanus in electione consentiat [1].

Sans le métropolitain, ou sans une lettre de lui et (*vel* = *et*) sans trois évêques de la province, on ne doit sacrer aucun évêque ; on doit engager les autres (évêques de la province) à donner par lettre leur assentiment ; s'il s'élève une difficulté pour le choix de l'évêque ; le métropolitain doit se ranger du côté de la majorité.

CAN. 6.

Illud autem ante omnia clareat, eum qui sine conscientia metropolitani constitutus fuerit episcopus, juxta magnam synodum esse episcopum non debere.

Quiconque a été sacré sans l'assentiment du métropolitain, ne peut, conformément à une ordonnance du grand concile (de Nicée), être évêque.

CAN. 7.

Hos qui se carnali vitio repugnare nescientes abscidunt, ad clerum pervenire non posse [2].

Ceux qui se mutilent eux-mêmes, parce qu'ils ne pourraient autrement résister à la chair, ne peuvent pas être clercs.

CAN. 8.

Si quis excommunicatum alterius, sive clericum, sive sæcularem, [300]
recipere post interdictum præsumpserit, noverit se reum fraternitatis factum, causam in concilio redditurum [3].

Celui qui, clerc ou séculier, a été excommunié par un évêque ne doit pas être reçu, sinon il lèse les droits de la communauté et doit en répondre devant le concile.

1. Ce canon et le suivant sont tirés du concile de Nicée, can. 4e et 6e. Dans le canon 5e *vel* a le sens de *et*.

2. Nous avons parlé de la législation relative à la castration volontaire dans le t. I, voir la Table, aux mots : *Castration, Eunuques.* (H. L.)

3. *Sæcularem,* c'est-à-dire laïque, le canon 5e du concile de Nicée dit : εἴτε... ἐν κλήρῳ εἴτε... ἐν λαϊκῷ. Cf. Conc. d'Elvire, can. 53e ; I conc. d'Arles, can. 16e ; conc. de Nicée, c. 5 ; conc. d'Antioche *in encæniis,* can. 6. (H. L.)

Digitized by Google

CAN. 9.

Novatianum in communionem recipi non debere, nisi suscepta pœnitentiæ credulitate præteritum damnet errorem [1].

Un novatien ne doit être reçu à la communion que lorsqu'il aura donné des marques de pénitence et condamné ses erreurs.

CAN. 10.

De his qui in persecutione prævaricati sunt, si voluntarie fidem negaverint, hoc de eis Nicæna synodus statuit, ut quinque annos inter catechumenos exigant, et duos inter communicantes : ita ut communionem inter pænitentes non præsumant, in potestate tamen vel arbitrio sit episcopi, ut si eos ex animo errorem deflere et agere pænitentiam viderit, ad communionem pro ecclesiastica humanitate suscipiat [2].

Quant à ceux qui se sont montrés faibles dans la persécution, on doit observer à leur sujet le canon de Nicée (c'est le 11e).

1. Les novatiens n'acceptaient pas que l'Église pût admettre à la pénitence de certaines fautes ; avant Novatien, Montan avait enseigné la même chose. La remarque est de saint Jérôme, *Epist.*, LXI, *Ad Pammachium : Facessat Novatus errantibus manus non porrigat. Montanus cum insanis fœminis prosternatur, jacentes in barathrum præcipitans, ne leventur.* Dans le livre IIe contre Jovinien, il dit de même : *Ne Montanus et Novatus hic rideant, qui contendunt non posse renovari per pænitentiam eos qui crucifixerunt sibimet filium Dei et ostentui habuerunt.* Voir t. I, table, au mot *Cathares.* (H. L.)

2. Le concile de Nicée (canon 11e) fixait la durée de la pénitence à douze années, l'ἀκρόασις trois ans, l'ὑπόπτωσις sept ans, la σύστασις deux ans. Toutefois le canon de Nicée ne s'exprime pas tout à fait comme le nôtre. Le compilateur dont nous étudions l'œuvre a fait usage de la traduction de Rufin d'Aquilée (*Hist. eccles.*, l. II, c. VI, *P. L.*, t. XXI, col. 514) : *Si qui absque tormentis in persecutionibus lapsi sunt, et ex corde agunt pænitentiam, quinque annos inter catechumenos faciant, et duobus annis post hoc fidelibus tantum in oratione jungantur et ita postmodum recipiantur.* Relever la curieuse traduction des *audientes* par *catechumenos* ; ce qui indique bien qu'on ne savait pas ce que cela voulait dire comme pénitence. La clause relative au bon vouloir de l'évêque : *in potestate tamen vel arbitrio sit episcopi,* est inspirée par le canon 12e de Nicée : « Il est de plus loisible à l'évêque de régler le cas de chacun avec plus d'indulgence. » Le canon 5e du concile d'Ancyre fait aux évêques la même concession : « Nous décrétons, dit-il, que les évêques, après examen des circonstances, seront en droit de faire usage de la clémence ou bien de prolonger l'épreuve. » A propos de ces canons 10e et 11e d'Arles, il faut éviter de croire qu'il y avait des persécutions et des *lapsi* en Gaule en 442 ; ce sont des canons de Nicée reproduits dans une compilation. (H. L.)

Digitized by Google

CAN. 11.

Si qui vero dolore victi, et pondere persecutionis, negare vel sacrificare compulsi sunt, duobus annis inter catechumenos, triennio inter pænitentes habentur a communione suspensi [1].

Ceux qui vaincus par les tortures et succombant sous le poids de la persécution, ont été contraints d'apostasier ou de sacrifier (aux idoles) doivent rester deux ans parmi les catéchumènes (*audientes*) et trois ans parmi les pénitents sans participer à la communion.

CAN. 12.

De his qui in pænitentia positi vita excesserunt, placuit nullum communione vacuum debere dimitti; sed pro eo quod honoravit pænitentiam, oblatio illius suscipiatur.

Quant à ceux qui meurent tandis qu'ils sont dans l'état de pénitence, on décide qu'on ne doit abandonner aucun d'eux sans la communion; mais, puisqu'il a honorablement pratiqué la pénitence, recevoir son offrande.

CAN. 13.

Nullus cujuscumque ordinis clericus, non diaconus, non presbyter, non episcopus, quacumque occasione faciente, propriam relinquat ecclesiam : sed omnimodis aut excommunicetur, aut redire cogatur : Quod si aliquo commorationis tempore, invito episcopo suo, in aliena ecclesia habitans ab episcopo loci clericus fuerit ordinatus, hujusmodi ordinatio irrita habeatur [2].

Aucun clerc, ni diacre, ni prêtre, ni évêque, ne doit, sous peine d'excommunication laisser son église; on pourra le contraindre à y revenir. Si, pendant qu'il est à l'étranger, il est sacré par l'évêque du lieu, sans le consentement de son propre évêque, cette ordination est nulle.

CAN. 14.

Si quis clericus pecuniam dederit ad usuram, aut conductor alienæ rei voluerit esse, aut turpis lucri gratia genus aliquod negotiationis exercuerit, depositus a communione alienus fiat [3].

Si un clerc prête à intérêt, ou qu'il afferme un bien étranger, ou enfin

1. Dès les débuts de la discipline pénitentielle, nous constatons, notamment en Afrique, à l'occasion des *lapsi*, qu'une mesure spéciale est destinée à ceux qui ont cédé pendant la torture. (H. L.)

2. Ier concile d'Arles, can. 2e, 21e ; conc. de Nicée, can. 15e ; conc. d'Antioche *in encæniis*, can. 3e.

3. Concile d'Elvire, can. 19e ; Ier conc. d'Arles, can. 12e ; conc. de Nicée, can. 17e.

Digitized by Google

qu'il fasse un commerce quelconque pour un gain sordide, il doit être déposé et excommunié.

CAN. 15.

In secretario, diacono inter presbyteros sedere non liceat, vel corpus Christi præsente presbytero tradere non præsumat. Quod si fecerit, ab officio diaconatus abscedat [1].

Le diacre ne doit pas s'asseoir parmi les prêtres dans le *secretarium* ; et si un prêtre est présent, il ne doit pas distribuer le corps du Christ. S'il le fait, il sera écarté de l'office du diaconat.

CAN. 16.

Photinianos, sive Paulianistas, secundum patrum statuta baptizari oportere [2].

Les photiniens ou paulianistes doivent, conformément aux ordonnances des Pères, être rebaptisés.

CAN. 17.

Bonosiacos autem ex eodem errore venientes, quos sicut Arianos baptizari in Trinitate manifestum est, si interrogati fidem nostram ex toto corde confessi fuerint, cum chrismate et manus impositione in ecclesia recipi sufficit [3].

1. Conc. de Nicée, can. 18e. C'est un emprunt pur et simple, mais d'après la traduction de Rufin, non d'après le texte original ; voici le texte de Rufin : *Et ne diaconi presbyteris præferantur, neve sedeant in consensu presbyterorum aut illis præsentibus eucharistiam dividant, sed illis agentibus solum ministrent. Si vero presbyter nullus sit in præsenti demum etiam ipsis licet dividere. Aliter vero agentes abjici jubent.* Le texte grec de Nicée diffère sur un point, il interdit aux diacres, non la distribution de l'Eucharistie aux fidèles, mais sa présentation aux prêtres. Cette discipline maintenait les diacres dans leur privilège qui, à vrai dire, constituait primitivement la partie la plus relevée de leur charge, ainsi que nous le voyons dans saint Justin, *Apologia II* et chez d'autres auteurs anté-nicéens. Les *Statuta Ecclesiæ antiqua*, témoins de la discipline arlésienne, contiennent la prescription suivante : *Diaconus præsente presbytero eucharistiam corporis Christi populo, si necessitas cogat, jussus eroget* (stat. 38). (H. L.)

2. Conc. de Nicée, can. 19e. Nous avons parlé des photiniens, disciples de Photin de Sirmium et des paulianistes, disciples de Paul de Samosate, à diverses reprises dans le tome I du présent ouvrage. Voir à la table, aux mots : *Paulianistes*, *Photin*. (H. L.)

3. La secte des bonosiens a droit à un moment d'attention. Bonose est incomplètement connu. Tout ce qu'on sait de certain sur lui se trouve dans une lettre du pape Sirice (*Epist. ad Anicium Thessalon. et ad episcopos Illyrici IX, P. L.*, t. XIII, col. 1176), dans l'hiver de 391-392. Le pape y fait mention d'un évêque de Sardique déféré au concile de Capoue, pour avoir attribué à la Vierge Marie



Les bonosiens qui reviennent à nous de la même erreur, comme il est constant qu'ils sont baptisés, de même que les ariens, au nom de la Trinité, seront interrogés sur la question de savoir s'ils confessent notre foi de tout cœur ; il suffira de les recevoir dans l'Église par l'onction du chrême et l'imposition des mains.

d'autres enfants que Jésus. Cf. *P. L.*, t. XII, col. 1177 sq.; Ceillier, *Hist. génér. aut. ecclés.*, 2e édit., Paris, 1865, t. VI, p. 107 ; Jaffé, *Regesta pontificum romanorum*, ann. 392, 2e édit., Leipzig, 1885, p. 41. Le concile de Capoue renvoya Bonose à son métropolitain, l'évêque de Thessalonique, qui lui interdit de remonter sur son siège. C'est ce même Bonose que saint Ambroise a en vue (*De institutione virginis*, n. 35 sq., *P. L.*, t. XVI, col. 314 sq.), tandis que c'est un homonyme dont il est question dans la lettre d'Elpidius à saint Augustin. *Epist.*, CCXLII, n. 1, *P. L.*, t. XXXIII, col. 1053. En niant la virginité de Marie, Bonose niait-il la divinité de Jésus ? Marius Mercator n'en doute pas, et il tient Bonose pour condamné à l'avance par le pape Damase, veut-il dire dans la lettre dogmatique de celui-ci à Paulin d'Antioche, en 380 ; ceci ne souffre pas la discussion ; il s'agirait alors d'une condamnation implicite dans la personne de Photin, *qui Hebionis hæresim instaurans, Dominum Jesum Christum tantum ex Maria confitetur. P. L.*, t. XIII, col. 359. Dans le *Decretum Gelasii* (partie contestée) Photin et Bonose sont rapprochés, *qui simili errore defecerunt*, *P. L.*, t. LIX, col. 164. En 550 et en 553, le pape Vigile range Bonose avec Paul de Samosate et Photin parmi les précurseurs de Nestorius. *Epist.*, (olim) XV ; *Constitutum*, *P. L.*, t. LXIX, col. 58, 103. Rien ne prouve que, dans la lettre, le pape ait entendu exposer l'erreur de Bonose dans toute son étendue ; d'ailleurs, à s'en tenir à ce qu'il dit, l'enfantement virginal lui-même n'était pas respecté par l'hérésiarque. C'est du reste ce qui ressort également de l'argumentation de saint Ambroise qui réfute autant l'une que l'autre ces deux négations de l'enfantement virginal, et de la virginité perpétuelle. Saint Chromace d'Aquilée fait allusion à l'erreur de Bonose qui, logiquement, se trouvait amené à ne plus voir dans Jésus le fils naturel de Dieu, mais seulement son fils adoptif. A propos de ces mots : *Hic est filius meus*, il dit : *Suus utique, non per adoptionem gratiæ neque per religionem creaturæ, ut hæretici volunt. Tract. II in evang. Matth.*, *P. L.*, t. XX, col. 331. Après sa condamnation comme hérétique, Bonose organisa une église schismatique par des ordinations irrégulières qui causèrent à un moment donné un embarras assez grand pour nécessiter deux consultations auprès du pape Innocent Ier, 409 et 414. *Epist.*, XVI, *P. L.*, t. XX, col. 515 sq. ; *Epist.*, XVII, *P. L.*, t. XX, col. 530. Ceux qui avaient été ordonnés par Bonose avant sa scission jouissaient sans contestation possible de tous les droits attachés à leur rang hiérarchique, les autres étaient privés de ces droits et réduits à la communion laïque. On a pu se demander si les bonosiens n'avaient pas dépassé en l'interprétant l'erreur de leur chef. La secte ne semble pas s'être propagée au delà des pays occidentaux où s'implanta l'arianisme germanique. Du Ve au VIIe siècle, les bonosiens niaient la divinité de Jésus-Christ dans un sens qui permettait de les rattacher aux photiniens ou de les confondre avec eux. C'est ce que nous voyons dans le canon que nous étudions qui fait suite à un canon dans lequel il est question des photiniens et notre canon 16 s'exprime ainsi : *Bonosiacos autem ex eodem errore venientes.* Gennade parle d'un livre

Digitized by Google

Can. 18.

Ad Arelatensis episcopi arbitrium synodus congreganda : ad quam urbem ex omnibus mundi partibus, præcipue Gallicanis, sub sancti

composé à la fin du ivᵉ siècle par un évêque espagnol nommé Audentius, contre les photiniens, il dit : *Contra photinianos qui nunc vocantur bonosiaci.* Gennade, *De scriptor. eccles.*, c. xiv, *P. L.*, t. lviii, col. 1068. Vers 512 ou 513, saint Avit de Vienne, faisant un parallèle entre les eutychiens et les bonosiens, dit que ces derniers niaient la divinité de Jésus-Christ, et lui aussi les rattache à Photin : *Illi (bonosiani) Christo divinitatis honorem tantummodo adimant, isti (eutychiani) et corporis veritatem. Photinus hominis personam nos adorare deridet, hic (Eutyches) nebulam.* Saint Avit, *Epist.*, iii, *P. L.*, t. lix, col. 216. L'erreur bonosienne se prolongea assez tard. Au viiᵉ siècle, les auteurs espagnols font remarquer que le bonosianisme est particulièrement voisin du photinisme sur la question de la négation de la filiation divine naturelle et de la filiation purement adoptive. Saint Isidore de Séville signale un ouvrage perdu de Justinien, évêque de Valence, sous le roi goth Theudis. Ce livre intitulé *Liber responsionum* consacrait sa seconde question aux bonosiens *qui Christum adoptivum filium et non proprium dicunt.* S. Isidore, *De viris illustribus*, c. xxxii, *P. L.*, t. xcix, col. 1099. Dans son catalogue des hérésies, saint Isidore fait remonter les bonosiens à l'évêque Bonose. *Etymolog.*, l. VIII, c. v, n. 52, *P. L.*, t. xcix, col. 302. En 675, le XIᵉ concile de Tolède inséra dans son symbole, l'affirmation de la filiation divine de Jésus-Christ, filiation naturelle et non adoptive. Cette erreur bonosienne était assez peu intéressante et bien digne des cerveaux massifs de barbares ariens qui l'avaient accueillie. Très inférieure à tous points de vue à l'hérésie adoptianiste qu'un rapprochement topographique fortuit semblerait permettre de lui apparenter, tandis que dans la réalité l'adoptianisme de Félix d'Urgel et Elipand de Tolède distinguait dans Jésus-Christ le Dieu et l'homme en attribuant au Dieu la filiation naturelle et à l'homme la filiation adoptive. Aussi voyons-nous que les adoptianistes jetaient l'anathème aux bonosiens. Elipand, *Epist.*, *ad Fidelem*, *P. L.*, t. xcvi, col. 919 ; cf. *P. L.*, t. xcix, col. 558 sq. Le canon que nous étudions ici fait allusion à la pratique baptismale des bonosiens ; son témoignage n'est pas isolé, il n'en est, peut-être, que plus embarrassant. Quelques-uns disent que la formule sacramentelle en usage chez les bonosiens ne renfermait pas l'invocation de la Trinité, ce qui la rendait invalide et entraînait la rebaptisation des convertis. Gennade, *De ecclesiasticis dogmatibus*, c. lii, *P. L.*, t. lviii, col. 993 ; S. Grégoire, *Epist.*, l. XI, epist. lxvii, *P. L.*, t. lxxvii, col. 1206 ; même texte dans l'édition du *Monum. German. histor.* Notre canon tient pour l'opinion contraire et veut que les bonosiens baptisassent, comme les ariens, au nom de la Trinité. Il y aurait sur ce point de graves réserves à faire ; nous les avons indiquées dans le t. i, p. 679, note 2, en renvoyant à l'étude de D. Cabrol sur la liturgie baptismale arienne dans le *Dictionn. d'archéol. et de liturgie*, t. i, col. 2818. Saint Avit de Vienne, dans ses fragments contre les ariens, dit que les catholiques en recevant les bonosiens et autres hérétiques ne rejettent pas leur baptême, s'ils répondent qu'ils ont été baptisés au nom des trois personnes divines ; *cui (baptismati) honorem suum etiam in bonosiacorum aliorumque*

Digitized by Google

Marini tempore legimus celebratum fuisse concilium atque conventum. Si quis commonitus infirmitatis causa defuerit, personam vice sua dirigat[1].

receptione servantes, si se in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti baptizatos esse respondeant, *P. L.*, t. LIX, col. 341. Tillemont et D. Ceillier ont cru à une erreur de fait de la part des anciens auteurs et, d'après eux, Gennade et saint Grégoire auront trop complètement confondu bonosiens et photiniens, ce qui les a amenés à attribuer aux premiers les erreurs des seconds. Une autre solution, moins arbitraire et moins radicale, nous est offerte par un troisième texte de saint Avit. Dans une lettre à Sigismond (514-516) Avit lui signale une ordination récente qui aurait fait de la secte bonosienne une communauté religieuse distincte de celle des catholiques et des ariens, *quæ bonosiacorum pestem ab infernalibus latebris excitatam catholicis arianisque certantibus intromisit* ; mieux vaudrait que l'on continuât à confondre le bonosianisme avec l'arianisme *quæ certe si adhuc, ut cœperat, societatis arrianæ communioni immixta est, claret gloriosior sub principatu vestro noster triumphus*. *Œuvres complètes de S. Avit*, édit. U. Chevalier, in-8, Lyon, 1890; *Epist.*, XXVII, p. 170. *Monum. German. histor. Auctores antiquissimi*, édit. R. Peiper, Berlin, 1883, t. VI, p. 262 ; dans *P. L.*, t. LIX, col. 246, on trouve la version fautive : *bonorum pestem*. M. Le Bachelet dit très justement qu'il semble que, « grâce aux points communs qu'elle avait avec l'arianisme et le photinisme, la secte bonosienne ait eu assez d'élasticité pour pouvoir osciller, dans la pratique, entre ces deux camps; la formule baptismale aura subi le contre-coup de ces variations. » *Dictionn. de théologie catholique*, t. II, col. 1030. Nous rencontrons encore les bonosiens au IIIe concile d'Orléans, en 538 ; on prononce une excommunication d'un an contre le juge qui n'aura pas arrêté les bonosiens ou tous autres hérétiques coupables d'avoir rebaptisé un catholique (can. 34, alias 31). Maassen, *Concilia ævi merowingici*, dans les *Monum. German. histor. Leges*, in-4, Hannoveræ, 1893, t. I, p. 83 ; Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. IX, col. 19. Le concile de Clichy, près Paris, 26 septembre 626 ou 627, constate le triomphe de l'orthodoxie dans toute la Gaule et signale à la vigilance des évêques ce qui peut rester de bonosiens ou d'hérétiques cachés, *si qui tamen bonosiaci aut occulti heretici esse suspicantur. Id.*, p. 197. A partir de la fin du VIIe siècle, en Gaule comme en Espagne, le nom même des bonosiens disparait. Cf. Baronius, *Annales*, edit. Lucques, 1740, t. VI, p. 56 ; Tillemont, *Mém. hist. ecclés.*, Paris, 1705, t. X, p. 239 sq., 754 sq. ; C. W. F. Walch, *Entwurf einer vollständigen Historie der Ketzereien, Spaltungen und Religionsstreitigkeiten*, in-8, Leipzig, 1766, t. III, p. 598-625 ; J. H. Felsius, *Dissertatio de Bonosio heretico*, in-4, Gottingæ, 1754 ; Venables, dans *Dictionn. of christian Biography* ; Schwane, dans *Kirchenlexicon*, 2e edit. ; Loofs, dans *Realencyklopädie für protest. Theol. und Kirche* ; Le Bachelet, dans le *Dictionn. de théol. catholique* (tous quatre au mot Bonose, Bonosus) ; A. Helfferich, *Der westgothische Arianismus*, Berlin, 1860, p. 35-49 et appendice ; C. Binding, *Das burgundisch-romanisches Konigreich*, Leipzig, 1868, t. I, p. 218 sq. (H. L.)

1. Nous avons dit en parlant du Ier concile d'Arles à quoi se réduisait cette exagération notoire des évêques de toutes les parties du monde, t. I, p. 275 sq. (H. L.)



Les conciles seront tenus d'après la décision de l'évêque d'Arles, dans la ville duquel il s'est rassemblé au temps de saint Marin un con-
1] cile composé des évêques de toutes les parties du monde, et, en particulier, des évêques des Gaules. Quiconque ne peut s'y rendre en personne à cause de ses infirmités, doit y envoyer des représentants.

CAN. 19.

Si quis autem adesse neglexerit, aut cœtum fratrum, antequam concilium dissolvatur, crediderit deserendum, alienatum se a fratrum communione cognoscat : nec eum recipi liceat, nisi in sequenti synodo fuerit absolutus.

Celui qui néglige de venir ou qui abandonne l'assemblée de ses collègues avant que le concile ne soit dissous, sera excommunié, et ne pourra être réintégré dans la communion qu'après son absolution par le concile suivant.

CAN. 20.

De agitatoribus, sive theatricis, qui fideles sunt, placuit eos, quamdiu agunt, a communione separari [1].

Les fidèles qui sont cochers de cirques, les comédiens, sont privés de la communion aussi longtemps qu'ils exerceront leur métier.

CAN. 21.

Pænitens quæcumque defuncto viro alii nubere præsumpserit, vel suspecta, vel interdicta familiaritate cum extraneo vixerit, cum eodem ab ecclesiæ liminibus arceatur. Hoc etiam de viro in pænitentiam posito placuit observari [2].

Lorsque, après la mort de son mari, une pénitente épouse un autre homme ou a des relations illicites, elle sera, de même que son complice, exclue de l'Église. Il en sera de même de l'homme qui est en état de pénitence.

1. Voir 1er conc. d'Arles, can. 4, 5.

2. Tous ceux qui étaient soumis à la pénitence publique ne pouvaient, ensuite, ni se marier, ni user du mariage, ni se remarier en cas de décès de l'un des conjoints. Ceux qui ne se conformaient pas à cette prescription étaient chassés de l'Eglise, comme le prescrit le IIe concile de Barcelone, can. 4e. Le pape Sirice, dans sa lettre à Himère de Tarragone, se montre moins rigoureux : *Sola intra ecclesiam fidelibus oratione jungantur. Sacræ mysteriorum celebritati, quamvis non mereantur, intersint : a Dominicæ autem mensæ convivio segregentur. Quibus tamen viatico munere cum ad Dominum cœperint proficisci, per communionis gratiam volumus subveniri.* Sirice, *Epist. ad Himerium*, *P. L.*, t. XIII, col. 1137. (H. L.)

Digitized by Google

CAN. 22.

Pænitentiam conjugatis nonnisi ex consensu dandam.

Des mariés ne peuvent être admis à la pénitence qu'avec le consentement de la partie conjointe.

CAN. 23.

Si in alicujus episcopi territorio infideles aut faculas accendunt aut arbores, fontes, vel saxa venerentur, si hoc eruere neglexerit, sacrilegii reum se esse cognoscat. Dominus aut ordinator rei ipsius, si admonitus emendare noluerit, communione privetur [1].

Un évêque ne doit pas permettre que, dans son diocèse, les infidèles allument des torches ou bien vénèrent les arbres, les fontaines ou les rochers. S'il néglige de détruire ces habitudes, il s'est rendu coupable de sacrilège. Le maître de l'endroit ou le régisseur s'il se refuse, après avertissement, de remédier à cet état de choses, doit être excommunié.

CAN. 24.

Eos qui falso fratribus suis capitalia objecisse convicti fuerint, placuit usque ad exitum non communicare, sicut magna synodus ante constituit, nisi digna satisfactione pænituerint [2].

Celui qui accuse faussement les autres d'un crime capital, sera excommunié jusqu'à la fin de sa vie, ainsi que l'a ordonné le grand concile, à moins qu'il n'ait fait une pénitence suffisante.

CAN. 25.

Hi qui post sanctam religionis professionem apostatant, et ad sæcu-

1. Ce combat contre le paganisme persistant s'est prolongé en Gaule jusque vers le IXe siècle. Refoulé des villes dans les campagnes et des campagnes dans les régions boisées ou montagneuses de moins en moins accessibles, le paganisme ne disparut sur bien des points qu'après une résistance acharnée et reprit souvent. Pour en venir à bout, le meilleur moyen fut de substituer directement et pour ainsi dire de superposer le culte ou une dévotion chrétienne à une superstition païenne. M. E. Vacandard, *L'idolâtrie en Gaule au VIe et au VIIe siècle*, dans la *Revue des Quest. historiques*, 1899, t. LXV, p. 424-454, a étudié, avec son érudition accoutumée, la question à laquelle fait allusion notre canon. Beugnot, *Histoire de la destruction du paganisme en Occident*, t. II, p. 314-330, et A. Hauck, *Kirchengeschichte Deutschlands*, t. I, p. 114-122, avaient esquissé le sujet et pressenti les conclusions plus qu'ils ne l'avaient exposé. Fustel de Coulanges, *La monarchie franque*, p. 507-508, notes, avait traité la question avec une brièveté qui confine à l'inexactitude. (H. L.)

2. Ce canon est tiré du canon 14e du Ier concile d'Arles. (H. L.)

Digitized by Google

lum redeunt, et postmodum pænitentiæ remedia non requirunt, sine pœnitentia communionem penitus non accipiant: quos etiam jubemus ad clericatus officium non admitti. Et quicumque ille post pænitentiam habitum sæcularem non præsumat: quod si præsumpserit, ab ecclesia alienus habeatur[1].

[302] Celui qui, après avoir émis les vœux monastiques, apostasie et revient dans le monde sans s'amender, ne peut être admis sans pénitence à la communion et devenir clerc. Celui qui aura satisfait ne pourra sous peine d'exclusion reprendre l'habit séculier.

Les canons 26 à 46 inclusivement sont identiques aux canons du Ier concile d'Orange que nous avons donnés déjà[2].

1. Le Ier concile d'Arles dans son dernier canon portait une sentence analogue, mais elle frappait les apostats de la religion ; par l'effet d'une tendance dont nous avons ici un témoignage, on voit que le monachisme s'efforçait de relever son prestige si haut qu'on appliquât le même mot et qu'on infligeât la même sanction à celui qui renonçait à l'état monastique qu'à celui qui sortait du christianisme. Le terme *apostasie* devient courant pour marquer l'infidélité aux vœux et cette remarque doit être notée afin d'éviter, dans la lecture des textes médiévaux, de fréquentes confusions. La pénalité édictée par le Ier concile d'Arles était exactement celle dont nous retrouvons ici les trois degrés. (H. L.)

2. Avec le canon 26e s'ouvre une série qui ne se rencontre que dans quelques manuscrits. J. Sirmond les a relevés dans un ms. de Reims, dans lequel ils étaient précédés de ce titre : *Capitula de synodo quæ in territoria Arausico celebrata est.* Suivaient vingt canons qui tous, sauf deux, sont démarqués d'après les canons du Ier concile d'Orange. Les voici dans l'ordre :

IIe conc. d'Arles		Ier conc. d'Orange
26	*Hæreticos in mortis discrimine.*	1
27	*Nullum ministerium qui baptiz.*	2
28	*De his qui in extremis.*	3
29	*Pænitentiam desiderantibus.*	4
30	*Eos qui ad ecclesiam confugerint*	5
31	*Si quis clericorum religionis negotia.*	
32	*Si quis autem mancipia clericorum.*	6
33	*Si quis per testamentum manumissum*	7
34	*Si quis in ecclesia manumissum*	
35	*Si quis alibi consistentem*	8
36	*Si quis episcopus in alienæ civitatis.*	9
37	*Quod si etiam sæcularium*	10
38	*Subito obmutescens baptizati*	12-13
39	*Energumeni baptizati.*	14
40	*Energumenis catechumenis*	15
41	*Si qui palam aliquando arrepti*	16
42	*In provinciis vestris placuit.*	21

Digitized by Google

Les 47[e] et 48[e] canons sont identiques aux canons 4[e] et 5[e] du concile de Vaison qu'on trouvera plus haut.

Can. 49.

Secundum instituta seniorum, si quis a communione sacerdotali fuerit auctoritate suspensus, hunc non solum a clericorum, sed etiam a totius populi colloquio atque convivio placuit excludi, donec resipiscens ad sanitatem redire festinet [1].

Celui qui est excommunié est non seulement privé de fréquenter les clercs et de leur parler, mais il est également exclu de tout le peuple et de l'agape jusqu'à ce qu'il s'amende.

Can. 50.

Hi qui publicis inter se odiis exardescunt, ab ecclesiasticis conventibus removendi, donec ad pacem recurrant [2].

Ceux qui sont entre eux en inimitié ouverte doivent être exclus du service divin jusqu'à ce qu'ils se réconcilient.

Le 51[e] canon est identique aux canons 9[e] et 10[e] du concile de Vaison, qui ont trait aux enfants exposés [3].

Can. 52.

De puellis quæ se voverunt Deo, et præclari decore nominis floruerunt, si post viginti et quinque annos ætatis ad terrenas nuptias sponte transierint, id custodiendum esse decrevimus, ut cum his, cum quibus se alligaverint communione priventur: ita ut eis postulantibus pænitentia non negetur; cujus pænitentiæ communio multo tempore differatur.

Lorsque des vierges qui se sont consacrées à Dieu se marient après

43	*Placuit præterea ut secundum*	22
44	*Si quis autem in posterum*	23
45	*De his quo clericatui alligari*	24

(H. L.)

1. Le I[er] concile de Tolède, can. 15[e], n'excluait l'excommunié que de la société des clercs. Le st. 73 des *Statuta Ecclesiæ antiqua*, porte ceci : *Qui communicaverit vel oraverit cum excommunicato, sive clericus, sive laicus, excommunicetur.* (H. L.)

2. *Stat. Eccles. antiq.*, 25 : *Dissidentes episcopos, si non timor Dei, synodus reconciliet.* (H. L.)

3. Le concile d'Agde, can. 24[e], reviendra sur la condition des enfants exposés. (H. L.)

Digitized by Google

leur vingt-cinquième année, elles doivent être privées de la communion ainsi que ceux avec qui elles se sont mariées ; elles peuvent toutefois être admises à la pénitence si elles le demandent, et à la suite de cette pénitence la communion leur sera accordée, mais plus tard.

CAN. 53.

Si quis famulorum cujuslibet conditionis aut generis, quasi ad exacerbandam domini districtionem, se diabolico repletus furore percusserit, ipse tantum sanguinis sui reus erit, neque ad dominum sceleris alieni pertinebit invidia.

Lorsqu'un serviteur (un esclave) se suicide, il est seul coupable et on ne saurait en faire reproche à son maître.

CAN. 54.

Placuit in ordinatione episcopi hunc ordinem custodiri, ut primo loco venalitate, vel ambitione submota, tres ab episcopis nominentur, de quibus clerici vel cives erga unum eligendi habeant potestatem [1].

Lorsqu'il s'agit d'élire un évêque, trois candidats doivent être, sans aucune intrigue et sans ambition, nommés par les évêques de la province, et les clercs et les citoyens de la ville choisissent ensuite l'un (des trois candidats).

CAN. 55.

Si quis sæcularium amore religionis se ad quemcumque sacerdotum crediderit conferendum, ipse sibi eum, quem erudiendi gratia susceperit, vindicabit.

Lorsque, par amour pour la religion, un laïque est allé se mettre à l'école d'un évêque étranger, cet évêque devra garder celui qu'il a reçu pour l'instruire.

CAN. 56.

Hoc etiam placuit custodiri, ut nihil contra magnam synodum metropolitani sibi æstiment vindicandum [2].

1. Une constitution de Justinien, *Cod. Just.*, l. I, tit. III, l. 42, accorde l'élection des trois candidats par le peuple et c'est l'un d'eux qui est promu à l'épiscopat ; en somme, c'est l'application inverse du principe énoncé par le canon 54e. Ici le mot *vel* est conjonctif et non disjonctif. Voir au sujet de ce canon les dispositions de la Novelle CXXXVII et le canon 3e du IIe concile de Barcelone. (H. L.)

2. Cette expression un peu majestueuse *magna synodus* est appliquée au concile de Nicée (can. 6e) et au Ier concile d'Arles (can. 24e) ; ici elle vise le pseudo-concile dont nous venons d'étudier les canons empruntés de tous côtés.



Les métropolitains ne doivent manquer à aucune des ordonnances du grand concile.

165. Conciles à Rome et à Besançon, en 444 et 445.

Dès le début de l'année 444, ou peu de jours auparavant, on découvrit à Rome une secte de nouveaux manichéens ; probablement des priscillianistes. Le pape Léon le Grand réunit au mois de janvier 444, une grande assemblée d'évêques, de clercs, de sénateurs et de laï- [303]
ques de distinction pour découvrir les infamies et les mystères de cette secte [1]. L'évêque et les membres les plus marquants du parti émirent une profession de foi complète, et Léon fit rédiger un

Il n'est pas sans exemple qu'un concile se donnât à lui-même cette qualification ainsi le compilateur des 56 canons n'a pas commis la grosse maladresse finale qu'on lui avait imputée. (H. L.)

1. Baronius, *Annales*, ad ann. 444, n. 1-6 ; *Concil. regia*, t. VII, col. 290 ; Labbe, *Concilia*, t. III, col. 1461 ; t. IV, col. 1003 ; Hardouin, *Coll. concil.*, t. I, index ; Coleti, *Concilia*, t. IV, col. 722 ; Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. VI, col. 459. Sur le rôle de saint Léon à l'égard des manichéens, cf. Tillemont, *Mém. hist. ecclés.*, in-4, Paris, 1711, t. XV, p. 424 sq., 427 sq. Voici d'après saint Léon lui-même, tout ce que nous savons de ce concile : *Residentibus itaque mecum episcopis et presbyteris ac in eumdem consessum Christianis viris ac nobilibus congregatis, electos et electas eorum jussimus præsentari. Qui cum de perversitate dogmatis sui et de festivitatum suarum consuetudine multa reserarent, illud quoque scelus, quod eloqui verecundum est, prodiderunt. Quod tanta diligentia investigatum est, ut nihil minus credulis, nihil obtrectatoribus maneret ambiguum. Aderant enim omnes personæ per quas nefandum facinus fuerat perpetratum : puella scilicet, ut multum decennis et duæ mulieres, quæ ipsam nutrierant et huic sceleri præpararant. Præsto erat etiam adolescentulus vitiator puellæ ipsorum detestandi criminis ordinator. Omnium par fuit horum et una confessio et patefactum est execratum, quod aures nostræ vix ferre potuerunt. De quo ne apertius loquentes castos offendamus auditus, gestorum documenta sufficiant, quibus plenissime docetur, nullam in hac secta pudicitiam, nullam honestatem, nullam penitus reperiri castitatem ; in qua lex est mendacium, diabolus religio, sacrificium turpitudo. Hos ideo homines, dilectissimi, per omnia execrabiles atque pestiferos, quos aliarum regionum perturbatio nobis intulit crebriores, ab amicitia vestra penitus abdicate, vosque præcipue mulieres a talium notitia et colloquiis abstinete ; ne dum fabulosis narrationibus incautus delectatur auditus in diaboli laqueos incidatis.* S. Léon, *Serm.*, V, *De jejunio*, 4, *P. L.*, t. LIV, col. 178. Voir en outre *Epist.*, VIII, *P. L.*, t. LIV, col. 622 sq. ; *Epist.*, XV, n. 16, *P. L.*, t. LIV, col. 689.

Digitized by Google

protocole qu'il envoya partout. Les actes de ce concile ne sont pas parvenus jusqu'à nous.

Dans cette même année 444, Hilaire, archevêque d'Arles, assembla un concile gaulois. Hilaire, voulant donner à son siège la primauté sur toute la Gaule, s'était permis bien des empiètements sur les autres provinces ecclésiastiques. Il réclamait le droit de sacrer tous les évêques, au détriment de leurs propres métropolitains [1]. Nous voyons par la lettre déjà citée du pape Léon le Grand et par la *Vita Hilarii* d'Honorius de Marseille [2], que dans une autre circonstance, le même archevêque d'Arles outrepassa ses pouvoirs. Dans un concile gaulois tenu probablement à Besançon (*synodus Vesontionensis*) il déposa Chélidoine, évêque de cette ville et relevant d'une province autre que la sienne, parce que, étant encore laïque, Chélidoine avait épousé une veuve [3]. Nous ne connaissons parmi les autres membres de ce concile que saint Germain d'Auxerre, dont fait mention le biographe d'Hilaire [4]. Chélidoine ne se soumit pas à la

1. Saint Léon, *Epist.*, x, *Ad episcopos per provinciam Viennensem constitutos*, *P. L.*, t. LIV, col. 628 sq., et dans Mansi, *Concil. ampliss. collectio*, t. v, col. 1243.

2. Mansi, *op. cit.*, t. vi, col. 461 sq.

3. Pagi, *Critica ad Annal. Baronii*, ad ann. 445, n. 8-9 ; *Les saints de Franche-Comté*, in-12, Besançon, 1854, t. I, p. 122-150 ; Tillemont, *Mém. hist. ecclés.*, in-4, Paris, 1711, t. v, p. 70-72, 844-845. Baronius a fait à tort de ce Chélidoine un évêque de la Viennoise, le P. Quesnel et Papebrock soutiennent cette opinion qui ne saurait néanmoins prévaloir. Chélidoine était évêque de Besançon et Pierre de Marca affirme, avec grande apparence de raison, qu'il était même métropolitain. On profita d'un voyage de saint Hilaire d'Arles à Auxerre pour le mettre au courant des griefs contre Chélidoine et le prier d'intervenir. Outre son mariage avec une veuve, l'évêque de Besançon, pendant qu'il exerçait une judicature, avait condamné des personnes à mort. La lettre du pape Sirice à Himère de Tarragonne et le concile de Valence de 374 s'opposaient à ce que l'épiscopat fût exercé par des personnes tombées dans cette irrégularité. Nous avons dit plus haut que l'on attribuait une ordonnance de ce genre au IIe concile d'Arles, lequel est imaginaire. (H. L.)

4. Les actes de ce concile sont perdus, mais il est visible que saint Hilaire eut la présidence, ce qui est difficile à expliquer parce que, si Besançon n'était pas une métropole, elle devait être suffragant de Lyon et, en ce cas, la présidence revenait à saint Eucher ; celui-ci aura peut-être cédé son droit à son collègue apparemment plus ancien que lui dans l'épiscopat. Dans le cas contraire, si Besançon était métropole, on aura pu déférer la présidence au plus ancien métropolitain qui pouvait être Hilaire ; peut-être celui-ci, dont nous avons marqué plus haut le caractère dominateur, avait travaillé à se faire offrir ce privilège. Saint Léon le Grand supportait à peine ce prélat envahissant et brouillon et le contrecarrait le plus qu'il pouvait. Dans l'affaire de Chélidoine,

Digitized by Google

sentence du concile ; il alla à Rome chercher appui et protection auprès du pape Léon. Hilaire l'y suivit immédiatement afin d'obtenir confirmation de sa sentence. Le pape Léon réunit à Rome, en 445, un concile (*concilium sacerdotum*) dans lequel Hilaire fut invité à fournir ses preuves contre Chélidoine. Il ne put prouver le veuvage de la femme de Chélidoine et cita à l'appui de son allégation non des faits, mais des secrets de conscience. Il soutenait probablement que cette femme avait vécu avec un autre homme avant d'épouser Chélidoine. Le pape Léon infirma le jugement des évêques gaulois et réintégra Chélidoine dans son évêché [1].

il n'hésita pas à faire un éclat et cassa la sentence du concile de Besançon ; cependant on ne voit pas que sa décision se fonde sur un empiètement d'Hilaire. Le concile somma Chélidoine de renoncer à l'épiscopat qu'il ne pouvait exercer pour cause d'irrégularité par suite de son mariage avec une veuve. Saint Léon écrit que cette accusation ne fut pas prouvée, on peut adopter néanmoins l'opinion contraire. Il semble que ce concile ait été passablement mêlé d'intrigues. Hilaire était soutenu par l'autorité du patrice Aétius, alors tout-puissant dans l'Empire, et du préfet Marcel. Tillemont, *op. cit.*, t. XV, p. 844-845, a consacré une de ses notes si lucides à la questionde savoir : « Si Quélidoine estoit evesque de Besançon. » (H. L.)

1. La *Vita S. Hilarii Arelatensis episcopi auctore Ravenno successore vel Honorato Massiliensi* (ce dernier tout à fait improbable) *vel alio synchrono* est un document capital, qui remonte à la fin du Ve siècle : Surius, *Vitæ sanctor.*, 5 mai ; Vincent Barralis, *Chronologia sanctor. Lirinensium*, in-4, Lugduni, 1613, p. 103 ; S. Leonis, *Opera*, édit. Quesnel, in-4, Parisiis, 1675, t. I, à la fin ; Prosper d'Aquitaine, *Opera*, édit. Salinas, in-8, Romæ, 1732, p. 237-312 ; *Act. sanct.*, mai, t. II, p. 25-34 ; *Vita alia auctore eiusdem discipulo*, *P. L.*, t. L, col. 1219-1246. Sur ce personnage on trouvera un grand nombre d'indications utiles dans Malnory, *Saint Césaire d'Arles*, in-8, Paris, 1894, *passim* ; Albanès-Chevalier, *Gallia christiana novissima*, in-4, Arles, 1900, p. 29-36, 1235 ; Bähr, *Geschichte der römischen Literatur*, 1872, t. IV, p. 53 ; Gorini, *Défense de l'Église*, in-8, Paris, 1866, t. I, p. 131-168 ; D. Rivet, *Hist. littér. de la France*, t. II, p. 262-275 ; Oudin, *Scriptores ecclesiastici*, 1722, t. I, p. 407-411, 1221-1232 ; Tillemont, *Mém. hist. ecclés.*, 1711, t. XV, p. 36-97, 842-846 ; *Vindiciæ pro S. Hilario episcopo Arelatensi. semi pelagianismi calumniose insimulato, ex prodromo velitari Brunonis Neusser contra discipulos pseudo-Augustini Iprensis*, II, c. IV, dans *Acta sanct.*, mai, t. II, p. 34-41 ; Fabricius, *Biblioth. med. et infim. latinit.*, l. VIII, p. 748 (édit. Harles) ; Fr. Macedo, *Commentat. duæ ecclesiast. polemicæ, altera pro S. Vincentio Lirinensi et S. Hilario Arelatensi... altera pro S. Augustino... et patribus africanis*, in-4, Veronæ, 1674. Le P. Quesnel, dans sa dissertation I : *De vita et rebus gestis S. Leonis Magni*, *P. L.*, t. LIV, col. 209-210, expose l'incident sur lequel il revient en grand détail dans la *Dissertatio quinta seu Apologia pro S. Hilario Arelatensi episcopo et antiquis sanctæ Ecclesiæ Arelatensibus juribus in tres partes distributa. Ad epistolam X (alias LXXXIX) sancti Leonis papæ ad*


Digitized by Google

[304] **166. Trois conciles orientaux à Éphèse, à Antioche et dans la province d'Hiérapolis.**

Bassian, évêque d'Éphèse, mentionna dans la onzième session du concile de Chalcédoine un concile de la province d'Éphèse tenu entre 440 et 450. Il raconta que « depuis sa jeunesse il avait eu soin des pauvres, et qu'à Éphèse il avait, à ses frais, installé pour eux une maison comprenant soixante-dix lits. S'étant par là, attiré l'affection de tous, son évêque Memnon le jalousa, et (d'après la maxime *promoveatur ut amoveatur*), par contrainte et en versant le sang le sacra évêque d'Evazæ. Il n'avait cependant jamais rejoint son évêché et n'avait pas voulu accepter ce poste ». Le successeur de Memnon, l'archevêque Basile, célébra à Éphèse un concile provincial dans lequel il reconnut la violence faite à Bassian, et ordonna un nouvel évêque pour Evazæ [1]. Les actes de ce concile provincial ne nous sont pas parvenus. Nous verrons, dans l'histoire du concile de Chalcédoine, la suite de l'histoire de Bassian, son élévation sur le siège d'Éphèse et sa chute.

Dans le protocole de la quatorzième session nous trouvons un document qui fait mention d'un concile d'Antioche tenu en 445 [2]. Il se réunit à Antioche dans le *Porticus* du *Secretarium* d'été, sous Domnus, archevêque d'Antioche, successeur de Jean, si célèbre dans l'affaire du nestorianisme. Beaucoup de métropolitains et d'autres évêques, vingt-huit en tout, y prirent part. Depuis plusieurs années, Athanase, évêque de Perrha [3], dans la province *Eu-*

episcopos Viennensis provinciæ, P. L., t. LIV, col. 429-534, à la suite viennent col. 534-626 : *Balleriniorum adnotationes in dissertationem quintam Quesnelli, quæ Apologiam pro S. Hilario Arelatensi et pro antiquis Arelatensis Ecclesiæ juribus profert.* (H. L.)

1. Hardouin, *Coll. concil.*, t. II, col. 550 ; Mansi, *op. cit.*, t, v, col. 1203 ; t. VII, col. 274 sq.

2. Labbe, *Concilia*, t. IV, col. 727 ; Pagi, *Critica ad Annal. Baronii*, ad ann. 445, n. 27 ; Hardouin, *Coll. concil.*, t. II, col. 579 ; Coleti, *Concilia*, t. IV, col. 725 ; Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. VI, col. 461 ; t. VII, col. 355 sq. ; en particulier, col. 326 sq., où se trouvent les actes du concile d'Antioche. Tillemont, *Mém. hist. ecclés.*, t. XV, p. 895 : « Que Bassien d'Éphèse a esté inthronizé en 444 et déposé en 448. » (H. L.)

3. Venables, dans le *Diction. of christ. Biography*, t. I, p. 203. (H. L.)

Digitized by Google

phratensis, avait été accusé de différents méfaits par ses clercs, en particulier de s'être approprié des statues d'argent appartenant à l'Église. Ces plaintes avaient été portées à Domnus, patriarche d'Antioche. Celui-ci chargea le métropolitain d'Athanase, Panolbius archevêque d'Hiérapolis (successeur d'Alexandre le nestorien), d'enquêter sur cette affaire. Mais, au lieu de répondre à l'assignation à comparaître, Athanase résigna son évêché. Toutefois Panolbius, n'ayant pas sur-le-champ ordonné un nouvel évêque pour Perrha, [305]
Athanase se réintégra lui-même bientôt après sur son siège, et obtint, grâce au concours de saint Cyrille et de Proclus de Constantinople, que l'empereur chargeât Domnus d'instruire lui-même l'affaire. C'est ce qui eut lieu, en effet, dans le concile d'Antioche de l'année 445. Athanase ne comparut pas plus que la première fois et fut déposé ; l'assemblée décida d'ordonner un nouvel évêque pour Perrha. C'est ce qui fut exécuté peu après par un concile syriaque dans la province d'Hiérapolis [1]. L'abbé Sabinien fut choisi, ainsi que nous l'apprennent les actes de la quatrième session du concile de Chalcédoine. Il n'y est pas, il est vrai, explicitement question d'un concile ; mais il y est dit que le métropolitain d'Hiérapolis et ses co-provinciaux avaient institué Sabinien évêque de Perrha [2]. C'est une allusion à ce concile provincial, qui, comme on le croit communément, s'est tenu à Hiérapolis. Sabinien affirme que le métropolitain et les évêques de la province étaient venus le trouver, c'est-à-dire dans son monastère : il faut en conclure que le choix du concile a eu lieu dans la ville qu'habitait Sabinien en qualité de moine ; peut-être était-ce Perrha même. En racontant l'histoire du concile de Chalcédoine, nous reviendrons sur les trois conciles qui viennent d'être mentionnés.

167. *Conciles espagnols au sujet des priscillianistes, en 446 et 447.*

[306]

L'envoi des actes du concile romain dont nous avons parlé plus haut amena les Espagnols à s'occuper des priscillianistes. Ils tinrent

1. Walch, *Historie der Kirchenversammlungen*, p. 296, prétend à tort que ce concile se tint à Hiérapolis de Phrygie. (H. L.)

2. Hardouin, *Coll. concil.*, t. II, col. 573 ; Mansi, *Concil. ampliss. coll*, t. VIII, col. 317.

Digitized by Google

à ce sujet de nouveaux conciles, un en particulier à Astorga (*Astorica*) dans le nord-ouest de l'Espagne [1]. Ce concile, dont Idace est seul à parler dans son *Chronicon* [2], se tint en 446. Tout ce que nous savons à son sujet ne repose que sur des suppositions plus ou moins fondées. La lettre de Turibius, évêque d'Astorga, au pape Léon

1. Hardouin, *op. cit.*, t. I, index ; Coleti, *Concilia*, t. IV, col. 731 ; Mansi, *op. cit.*, t. VI, col. 490. (H. L.)

2. Mansi, *op. cit.*, t. VI, col. 489 sq. ; Florez, *España sagrada*, t. VI, p. 121 ; P. Quesnel, dissertat. I, *De vita et rebus gestis*, *P. L.*, t. LIV, col. 213. Turibius d'Astorga profita de l'inaction que lui créait la maladie pour récapituler ce qu'il savait de la doctrine et de la propagande des priscilliens ; il communiqua ses idées aux évêques voisins, rédigea un écrit contenant les erreurs de la secte et l'adressa au pape Léon par un diacre d'Astorga. L'envoi se composait de lettres, d'un « libelle » et d'un « commonitoire ». Du « libelle » il ne subsiste qu'une *epistola nuncupatoria ad Idatium et Ceponium*. Tillemont, *Mém. hist. ecclés.*, t. XV, p. 893 : Qu'Idace et Cépone n'estoient point evesques de Lugo et de Brague. Le pape Léon I[er] écrivit quatre lettres au sujet de l'hérésie priscillienne. Celle adressée à Turibius nous a été conservée. On y presse la réunion d'un concile général des évêques de la Tarraconnaise, la Carthaginoise, la Lusitanie et la Bétique. Si un obstacle venait s'opposer à cette assemblée, les évêques de la Galice, dont le pays était plus particulièrement miné par l'hérésie, devaient se réunir et aviser aux mesures à prendre. La deuxième lettre portait indiction du concile, elle était adressée à tous les évêques des provinces que nous venons de citer. La troisième lettre était destinée aux évêques de Galice, elle leur prescrivait d'envoyer à Balconius de Braga, métropolitain de Galice, le décret touchant la foi qu'ils allaient rendre ou qu'ils venaient de promulguer. La quatrième lettre était destinée à Balconius et au concile provincial de Galice ainsi qu'au métropolitain Balconius. Turibius était persuadé que la persistance de la secte priscillienne en Espagne provenait notamment de ce que « il n'y avait pas de synodes dans ce pays et que les saints canons n'y étaient pas exécutés. » *Epist. ad Idatium et Ceponium*, *P. L*, t. LIV, col. 693. La réponse du pape, en date du 21 juillet 447, montrait que saint Léon avait tenu compte des réclamations de Turibius, puisqu'il ordonnait un concile général ou, à son défaut, en cas d'impossibilité, un concile provincial. Or, après ces ordres, rien ou presque rien ne fut fait. Il se peut que Turibius soit mort sur ces entrefaites ou bien que les évêques espagnols aient vu d'un mauvais œil la réunion d'un concile. Gams, *Kirchengeschichte von Spanien*, t. II, p. 478. P. Cacciari a écrit une histoire de l'hérésie priscillienne, histoire aujourd'hui insuffisante depuis la découverte des ouvrages de Priscillien par Scheps et les travaux que cette trouvaille a provoqués ; néanmoins, ce qui a trait à la survivance du priscillianisme, c'est-à-dire à l'histoire du parti après la mort de l'hérésiarque, notamment pour la lettre de Turibius, l'exposition de Cacciari garde son mérite. P. Cacciari, *De priscillianistarum hæresi et historia liber unus*, parmi ses *Exercitationes in universa sancti Leonis Magni opera, pertinentes ad historias hæresum manichæorum, priscillianista-*

Digitized by Google

le Grand, laisse présumer que son zèle à découvrir les priscillianistes provoqua ce concile. Dans sa réponse à Turibius, le pape Léon l'engagea à persévérer dans son zèle, et ses exhortations amenèrent la réunion des deux autres grands conciles espagnols, dont le premier se tint probablement à Tolède en 447 [1], le second un peu plus tard dans la province de Galice, *in municipo Celenensi* [2]. Le pape

rum pelagianorum atque eutychianorum, in-fol., Romæ, 1751, réimprimé dans *P. L.*, t. LV, col. 991-1066. Le chapitre XIII (col. 1032 sq.) est consacré à l'évêque Turibius ; le ch. XIV concerne la lettre de saint Léon à Turibius (col. 1036). *Epist.*, XV, édit. Ballerini, t. I, p. 711 sq. ; Mansi, *op. cit.*, t. V, col. 1302 sq. ; *P. L.*, t. LIV, col. 677. (H. L.)

1. Baronius, *Annales*, ad ann. 405, n. 43-59 ; ad ann. 447, n. 16 ; Pagi, *Critica*, ad ann. 405, n. 16-17 ; Labbe, *Concilia*, t. II, col. 1333, cf. col. 1277-1281, 1813-1814 ; Hardouin, *Coll. concil.*, t. I, col. 993 sq., 1019 ; Coleti, *Concilia*, t. III, col. 99 ; Aguirre, *Concilia*, t. III, col. 152-156 ; Mansi, *Supplem.*, t. I, col. 275 ; *Conc. ampliss. coll.*, t. III, col. 1002 sq., 1161 ; Mandernach, *Geschichte des Priscillianismus*, in-8, Trier, 1851, p. 64 sq. ; D. Ceillier, *Hist. génér. aut. ecclés.*, 2e édit., t. X, p. 668. Le concile de Tolède en 447 examina ce qui avait été fait dans le concile tenu en l'an 400 dans la même ville contre les priscilliens. On fit même un extrait des actes de ce concile, ce point ne peut faire de doute puisque Symposius et Dictinus, qui survécurent au concile de l'an 400, y sont appelés de « sainte mémoire » ; *professiones sanctæ memoriæ episcoporum domini Symphosii et domini Dictinii.* La confession de foi qui se trouve parmi les pièces du concile de 400 appartient au concile de 447, puisque son titre porte expressément qu'elle fut faite par les évêques de la Tarraconnaise, de la Carthaginoise, de la Lusitanie et de la Bétique et envoyée par ordre du pape saint Léon à Balconius de Braga. Ce dernier point est confirmé par le témoignage de Lucrèce de Braga, lors du concile tenu dans cette ville en 563 : *Incipit regula fidei catholicæ contra omnes hæreses, et quam maxime contra priscillianos, quam episcopi Tarraconnenses, Carthaginenses et Bætici fecerunt, et, cum præcepto papæ urbis Romæ Leonis, ad Balconium episcopum Galliciæ transmiserunt, ipsi etiam et suprascripta viginti canonum capitula statuerunt in concilio Toletano.* (H. L.)

2. Lucrèce de Braga, dans le *Concil. Bracarense*, 563, parle d'un concile des évêques de Galice auquel saint Léon envoya ses écrits, c'est-à-dire apparemment sa lettre à Turibius. D'après Idace, *Chronicon*, ad ann. 446, elle ne fut pas bien accueillie, et le priscillianisme subsista encore quelque temps dans la province. Tillemont, *Mém. hist. ecclés.*, t. XV, p. 893, a consacré une note « Sur le concile de la Galice sous saint Léon », tenu *in municipio Selenensi apud Lucensem urbem.* « J'avoue, dit Tillemont, que je n'entends point ce que cela signifie. Pour le fond, je ne trouve aucun ancien monument, ni dans Baronius, ni autre part, qui marque le lieu de ce concile : et à peine trouve-t-on des preuves obscures et éloignées qu'il se soit tenu. » Depuis lors on n'a rien découvert, à notre connaissance, qui témoigne de ce concile plus qu'hypothétique. Malgré le P. Quesnel, qui rapproche la mention du concile de ce qui est


Digitized by Google

Léon souhaitait la réunion d'un concile général d'Espagne ; mais la situation politique du pays ne le permit pas ; les différents souverains qui se partageaient l'Espagne préférèrent deux conciles particuliers à concile national.

Au concile de Tolède assistèrent les évêques de la Tarraconnaise,
[307] de la Carthaginoise, de la Lusitanie, de la Bétique ; ils promulguèrent un symbole et dix-huit anathèmes [1]. Il est d'abord question dans ce symbole de la doctrine orthodoxe sur la Trinité, et on dit du Saint-Esprit : *a Patre Filioque procedens* [2]. Vient ensuite la doctrine des deux natures dans la personne du Christ ; elle est bien mise en relief, sans atteindre cependant à la précision du concile

dit d'Exupérance de *Gallicia Lucensis conventus, municipii Celenis*, il n'y a dans cette indication rien qui confirme ni qui éclaircisse le concile tenu à Lugo ni à Celines. Il est fort probable, et Tillemont l'avait vu, qu'on a pris ici *conventus* pour « concile », tandis que ce mot signifie une subdivision territoriale, un ressort de justice. En Espagne, les cinq grandes provinces étaient divisées *in plures conventus* ; la Galice à elle seule en renfermait quatre. « Je croy, dit Tillemont, qu'on les pourroit comparer à nos présidiaux ou à nos generalitez. Je les appelle audiences croyant avoir vu qu'on se sert aujourd'hui de ce terme dans l'Espagne. » (H. L.)

1. Cacciari, *De priscillianistarum hæresi et historia*, c. xv, *P. L.*, t. LV, col. 1044-1049. La profession de foi a été souvent attribuée à saint Augustin, notamment par Pierre Lombard, *Magister sententiar*, III, distinct. XXI). Cette attribution n'est fondée sur aucun manuscrit et la pièce n'a pu s'introduire dans aucune édition des œuvres de ce Père, malgré la tendance marquée de la part des éditeurs de grossir le plus possible l'œuvre de leur docteur. Au reste, on rencontre dans cette formule diverses expressions dont les écrits de saint Augustin n'offrent pas d'exemples. Telle est celle de *Paraclet*, pour marquer le Saint-Esprit, expression qui a suffi à faire rejeter parmi les pièces supposées celles où elle a été rencontrée et qui étaient reçues auparavant pour authentiques. (H. L.)

2. Cette phrase trahirait peut-être une rédaction plus récente. [Cette remarque de Hefele avait déjà été faite par P. Quesnel et J. Hardouin, d'après qui ces mots « *ex Patre Filioque* » *manum prodere (recentiorem) non est qui dubitare possit*. D. Ceillier, *Hist. génér. aut. ecclés.*, t. x, p. 669, dit que, « dans le code ancien de l'Église romaine où elle (cette profession de foi) est rapportée, on dit seulement qu'il procède du Père. » Cacciari est d'un sentiment nettement opposé et il cite le début de la lettre de saint Léon à Turibius, *Epist.*, xv, 1, *P. L.*, t. LIV, col. 680 : *Primo itaque capitulo demonstratur quam impie sentiant de Trinitate divina, qui et Patris, et Filii, et Spiritus Sancti unam atque eamdem asserunt esse personam, tanquam idem Deus nunc Pater, nunc Filius, nunc Spiritus sanctus nominetur, nec alius sit qui genuit, alius qui genitus est, alius qui de utroque processit*, cf. *P. L.*, t. LV, col. 1049. Merkle, *Das Filioque aus dem Toletanum*, 447, dans *Theolog. Quartals.*, 1893, p. 408 sq. (H. L.)]

Digitized by Google

de Chalcédoine [1], et le concile s'exprime ensuite de cette manière [2] : « Le corps du Christ n'est pas un corps imaginaire ; ce n'est pas un fantôme, mais un corps réel et véritable (*solidum atque verum*) ; il (*hunc*, c'est-à-dire le Christ) a éprouvé la faim, la soif et la douleur, il a pleuré et a eu à supporter les infirmités du corps, a été crucifié par les Juifs, il est ressuscité le troisième jour, a parlé ensuite avec ses disciples et le quarantième jour après sa résurrection est monté aux cieux. Ce fils de l'homme est aussi appelé Fils de Dieu ; et nous appelons également fils de l'homme le Seigneur. Nous croyons qu'il y aura une résurrection de la chair et nous enseignons que l'âme humaine n'est pas une substance divine, ou bien Dieu, mais bien une créature arrivée à l'existence par la volonté divine. »

Puis viennent les dix-huit anathèmes qui condamnent les principales erreurs des priscillianistes :

1. Si quis ergo confessus fuerit aut crediderit [3], *a Deo omnipotenti*

1. Le monophysisme attaqué par le concile de Tolède est celui des priscillianistes.

2. Le symbole de Tolède établit clairement la réalité des deux natures et leur union en une même personne dans Jésus-Christ ; on y voit que l'âme de l'homme n'est ni une substance divine, ni une substance égale à celle de Dieu, mais qu'elle est une nature créée par la volonté de Dieu. Tout le symbole est si manifestement dirigé contre les priscillianistes que c'en serait assez de cette preuve pour en refuser la composition à saint Augustin. Les priscillianistes niaient la différence entre les trois personnes de la Trinité, n'admettant qu'une différence nominale mais point personnelle. Ils enseignaient qu'il y a quelque chose qui s'étend au delà de la Trinité divine (*II Conc. Tolet.*, anath. 14e). Les priscillianistes déclaraient que le Fils est *innascibilis* (*II Conc. Tolet.*, anath. 6e), ce qui revient à dire qu'il n'avait pas existé avant Marie (*Conc. Bracar.*, 563, can. 3e) ; ils prétendaient que le Fils de Dieu n'avait adopté que la chair et non pas une âme et qu'il n'y avait qu'une seule nature de la divinité et de l'humanité dans le Christ ; que le créateur était autre que Dieu. En regard de ces erreurs le symbole accentue que le Christ a réellement souffert dans sa chair, qu'il est mort effectivement et que par la reprise de son âme il est ressuscité. On trouvera le texte de ce symbole dans Mansi, *op cit.*, t. III, col. 1003 sq. ; *Regula fidei catholicæ* ; Aguirre, *Conc. Hispan.*, t. II, p. 135 sq. ; Florez, *España sagrada, theatro geogr. histor. de la Iglesia de España*, t. VI, p. 77 sq. ; Neander, *Allgem. Geschichte der christlichen Religion und Kirche*, t. II, 3e part., p. 1490 ; Bruns, *Canones Apostolorum et conciliorum*, part. I, p. 203 sq., 416 ; A. Hahn, *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln*, in-8, Breslau, 1897, p. 209, n. 168, donne le texte d'après Mansi et le reporte au concile de l'an 400 ; F. Kattenbusch, *Das apostolische Symbol*, in-8, Leipzig, 1894, t. I, p. 158. (H. L.)

3. *Si quis ergo dixerit vel crediderit* (*Codex canonum et constitutorum Eccle-*


Digitized by Google

mundum hunc factum non fuisse, atque ejus omnia instrumenta, anathema sit.

Si quelqu'un affirme ou croit que ce monde et toute son organisation n'ont pas été créés par le Dieu tout-puissant, qu'il soit anathème.

2. *Si quis dixerit atque crediderit, Deum Patrem eundem esse Filium atque Paracletum* [1], *anathema sit.*

Si quelqu'un dit et croit que le Père est le même que le Fils et le Paraclet, qu'il soit anathème.

3. *Si quis dixerit, vel crediderit, Dei Filium eundem esse Patrem vel Paracletum* [2] *anathema sit.*

Si quelqu'un dit ou croit que le Fils de Dieu est le même que le Père et le Paraclet, qu'il soit anathème.

4. *Si quis dixerit vel crediderit, Paracletum vel Patrem esse vel Filium* [3], *anathema sit.*

Si quelqu'un dit ou croit que le Paraclet est le Père ou le Fils, qu'il soit anathème.

5. *Si quis dixerit vel crediderit, carnem tantum sine anima a Filio Dei fuisse susceptam* [4], *anathema sit.*

Si quelqu'un dit ou croit que le Fils de Dieu n'a pris que la chair sans âme, qu'il soit anathème.

6. *Si quis dixerit vel crediderit, Christum innascibilem esse* [5], *anathema sit.*

Si quelqu'un dit ou croit que le Christ ne saurait naître, qu'il soit anathème.

[308] 7. *Si quis dixerit vel crediderit, deitatem Christi convertibilem esse vel passibilem* [6], *anathema sit.*

siæ Romanæ) ; *si quis autem dix. aut cred.*, A. Hahn, *op. cit.*, 3e édit., p. 211. (H. L.)

1. *Si quis cred. atq. dix.* : *Deum Patrem eundem Filium esse vel Paraclytum.* (*Cod. can. et const. Eccl. R.*) (H. L.)

2. *Dominum Fil. eund. esse Patr. vel Par.* (*Cod. can. const. Eccl. R.*) (H. L.)

3. *Si quis dixerit, Paraclytum Spiritum eundem esse vel Patr. vel Fil.* (*Cod. can. const. Eccl. R.*) (H. L.)

4. *Si quis dix. atq. cred. hominem J. Christum a Filio Dei assumtum non fuisse, anath. sit.* — *Si quis dix. atq. cred.* (ms. de Thou : *Si quis non crediderit*) *Filium Dei Deum passum, anath. sit.* (*Cod. can. const. Eccl. R.*) (H. L.)

5. *Si quis dix. atq. cred. hominem Jesum Christum hominem impassibilem fuisse, anath. sit.* (*Cod. can. const. Eccl. R.*) La leçon *impassibilem* se rencontre assez fréquemment dans Hardouin. (H. L.)

6. Plusieurs mss. consultés par d'Aguirre changent *convertibilem vel passibilem* en *nascibilem.* (H. L.)

Digitized by Google

Si quelqu'un pense que la divinité du Christ peut changer ou souffrir, qu'il soit anathème.

8. *Si quis dixerit vel crediderit, alterum Deum esse priscæ legis, alterum Evangeliorum, anathema sit.*

Si quelqu'un dit ou croit que le Dieu de l'Ancien Testament est autre que le Dieu de l'Évangile, qu'il soit anathème.

9. *Si quis dixerit vel crediderit, ab altero Deo mundum factum fuisse, et non ab eo, de quo scriptum est : In principio fecit Deus cœlum et terram, qui solus Deus verus est* [1], *anathema sit.*

Si quelqu'un dit ou croit que le monde a été créé par un Dieu autre que celui dont il est écrit : « Au commencement Dieu créa le ciel et la terre, » et qui est le seul vrai Dieu, qu'il soit anathème.

10. *Si quis dixerit vel crediderit, corpora humana non resurgere* [2] *post mortem, anathema sit.*

Si quelqu'un dit ou croit que les corps humains ne ressusciteront pas après la mort, qu'il soit anathème.

11. *Si quis dixerit vel crediderit, animam humanam Dei portionem, vel Dei esse substantiam, anathema sit.*

Si quelqu'un dit ou croit que l'âme humaine est une partie de Dieu ou bien la substance de Dieu, qu'il soit anathème.

12. *Si quis dixerit vel crediderit, alias scripturas, præter quas Ecclesia catholica recipit, in auctoritate habendas, vel esse venerandas* [3], *anathema sit.*

Si quelqu'un dit ou croit qu'en dehors des Écritures reçues par l'Église catholique, il en est d'autres que l'on doit regarder comme des autorités ou vénérer, qu'il soit anathème.

13. *Si quis dixerit vel crediderit, deitatis et carnis unam esse in Christo naturam, anathema sit.*

Si quelqu'un dit ou croit que la divinité et l'humanité ne sont dans le Christ qu'une seule nature, qu'il soit anathème.

1. *Si quis dix. vel crediderit, ab altero Deo mundum factum quam ab illo, de quo scriptum est : in principio Deus fecit cælum et terram, qui solus Deus verus est.* (*Cod. can. const. Eccl. R.*) (H. L.)

2. *Non resurrectura.* (*Cod. can. conc. Eccl. R.*) (H. L.)

3. *Si quis aliquas scripturas præter eas, quas catholica ecclesia recepit vel in autoritatem habendas esse receperit* (*recipit, vel quæ in autoritatem habendæ sunt, crediderit*, ms. de Thou) *vel fuerit veneratus.* (*Cod. can. const. Eccl. R.*) (H. L.)



14. *Si quis dixerit vel crediderit, esse aliquid, quod se extra divinam Trinitatem possit extendere, anathema sit.*

Si quelqu'un dit ou croit qu'il y a quelque chose qui pourrait s'étendre au-delà de la Trinité divine, qu'il soit anathème.

15. *Si quis astrologiæ vel mathesi existimat esse credendum, anathema sit.*

Si quelqu'un croit devoir ajouter foi à l'astrologie ou à la divination, qu'il soit anathème.

16. *Si quis dixerit vel crediderit, conjugia hominum, quæ secundum legem divinam licita habentur* [1], *exsecrabilia esse, anathema sit.*

Si quelqu'un dit ou croit que les mariages qui sont permis d'après la loi divine sont dignes d'exécration, qu'il soit anathème.

17. *Si quis dixerit carnes avium vel pecorum, quæ ad escam datæ sunt, non tantum pro castigatione corporis* [2] *abstinendas, vel exsecrandas esse, anathema sit.*

Si quelqu'un dit que l'on doit s'abstenir de la chair des oiseaux et des animaux, qui servent à notre nourriture non pas seulement pour châtier le corps, mais parce qu'elle est un objet d'exécration, qu'il soit anathème.

18. *Si quis in his erroribus Priscilliani sectam sequitur, vel profitetur, aut aliud in salubri* [3] *baptismo contra sedem sancti Petri faciat, anathema sit.*

Quiconque suit, dans ces erreurs, la secte des priscillianistes, ou bien qui les professe, ou bien qui fait dans le saint baptême quelque chose contre le Saint-Siège de Pierre [4], qu'il soit anathème.

[309] 168. Conciles dans les Gaules, en Bretagne et à Rome en 447.

On place ordinairement en 446 et 447 un concile des Gaules et un concile anglais qui se sont occupés du pélagianisme.

1. *Licet habere*, plusieurs mss. consultés par d'Aguirre. (H. L.)
2. *Castigatione corporum*, ou bien *castigatione hominum*, plusieurs mss. (H. L.)
3. *Salutari*, plusieurs mss.
4. Contrairement à la pratique de l'Église universelle ; les priscillianistes omettaient dans leur formule de baptême les conjonctions *et*, *et*, de telle sorte que Père, Fils et Saint-Esprit paraissaient identiques. Cf. Mandernach, *op. cit.*, p. 17.


Digitized by Google

Peu avant la conquête de la Grande-Bretagne par les Anglo-Saxons, les évêques de ce pays, effrayés des grands progrès du pélagianisme en Angleterre, appelèrent les évêques des Gaules à leur secours. Ces derniers tinrent, mais on ne sait où, un concile et députèrent en Angleterre deux de leurs membres, saint Germain d'Auxerre et saint Loup de Troyes. Ces deux évêques assemblèrent un concile probablement à Saint-Alban (Verulam) [1]. Pélage et son disciple Agricola y furent anathématisés, et les pélagiens s'avouèrent vaincus. Tel est le récit du biographe du saint prêtre Germain, de Constance [2], de Prosper [3], et de Bède le

1. Spelman, *Concilia, decreta, leges, constitutiones,* in-4, Londini, 1639, t. I, p. 47 ; *Conc. regia,* t. VII, col. 295 ; Labbe, *Concilia*, t. III, col. 1464-1465 ; Pagi, *Critica ad Annal. Baronii,* ad ann. 429, n. 4 ; Hardouin, *Coll. concil.*, t. I, ind. ; Coleti, *Concilia*, t. IV, col. 729 ; Wilkins, *Concilia Britanniæ*, t. I, p. 1-2 ; Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. VI, col. 489 ; Mahias, *Sur la mission de saint Germain en Bretagne*, dans le *Congrès scientif. de France*, Auxerre, 1858-1859, t. II, p. 42. Tillemont, *Mém. hist. ecclés.*, t, XV, p. 16, dit en propres termes à propos de ce concile, qu'il place d'ailleurs en 429 : « Constance rapporte amplement ce qui se passa dans le combat que les deux saints eurent avec les hérétiques et comment ils rappelèrent à la confession de la vérité, tant par l'éclat de leurs miracles que par la force des paroles de l'Écriture tous ceux qui avoient esté engagez dans l'erreur. Quelques-uns taschent par de foibles conjectures de trouver le lieu où se fit la conférence entre les saints et les pélagiens. Nous aurions plus de lumière sur toute cette histoire si importante, si nous en avions les actes, qu'on dit estre entre les mains d'une personne célèbre, avec les actes du concile des Gaules qui avoit député les deux saints evesques. » (H. L.)

2. *Vita S. Germani Autissiodorensis per Constantium presbyterum Lugdunensem eius discipulum, P. L.*, t. CXXIV, col. 1207-1270. Sur cette vie et la critique des événements qui s'y trouvent rapportés, cf. Potthast, *Bibliotheca medii ævi*, in-4, Berlin, 1896, t. II, p. 1337 ; U. Chevalier, *Répertoire des sources historiques*. (H. L.)

3. La date 429 garde nos préférences pour la mission de saint Germain d'Auxerre et saint Loup de Troyes. Prosper d'Aquitaine, *Chronicon*, ad ann. 429, *P. L.*, t. LI, col. 594 ; *Liber contra Collatorem*, XXI, 2, *P. L.*, t. LI, col. 271. On a fait généralement de Pélage un moine de Bangor, opinion inadmissible puisque ce monastère ne fut fondé que vers le milieu du Ve siècle, par Iltad, disciple de saint Germain d'Auxerre. Pélage encore orthodoxe quitta son pays vers l'an 400 pour se rendre à Rome où il enseigna ses erreurs sur la grâce. Quoi qu'il en soit, l'erreur se répandit en Bretagne où elle fut introduite, vers l'an 420, par un certain Agricola, celte d'origine, et y prit un tel accroissement que les orthodoxes de l'île, alarmés, demandèrent du secours à Rome. Ce fut alors que le pape Célestin chargea Germain et Loup de passer en Angleterre, d'y extirper l'erreur pélagienne et de rétablir la foi dans sa pureté originelle. Cette première mission eut d'importants résultats (429-431). L'auteur de

Digitized by Google

Vénérable [1]. Mais Pagi a soulevé contre ce récit des objections chronologiques, et il a placé ces deux conciles en l'année 429 [2].

Un concile romain, tenu sous le pape Léon le Grand en 447, rendit, à l'occasion des plaintes des évêques de la Sicile, de salutaires ordonnances pour empêcher les évêques prodigues de dilapider les biens des Églises [3].

l'*Hist. litt. de la France*, t. II, p. 154-155, et Alliez, *Hist. de Lérins*, p. 99, estiment que ce fut le concile tenu à Arles en 428 (ou 427) sous Honorat qui décida de l'envoi d'une mission anti-pélagienne en Bretagne. Il nous paraît difficile de voir dans ce concile la réalisation du désir manifesté par un rescrit impérial du 9 juillet 425, adressé à Amace, préfet du prétoire, résidant à Arles, et prescrivant à Patrocle, évêque d'Arles, de réunir un concile gaulois pour arrêter les progrès du pélagianisme. Baronius parle lui aussi d'un concile gaulois, mais le place en 429. Pour justifier la désignation de Germain et Loup par un concile d'Arles, on a imaginé d'invoquer les relations d'amitié entre saint Germain et Hilaire d'Arles, entre Loup et Hilaire son maître. Quant à Sirmond, c'est par suite d'une erreur manifeste qu'il place en 446 le *concilium incerti loci ex quo S. Germanus et S. Lupus episcopi in Britanniam ad profligandam hæresim pelagianam missi sunt*. Hauck, dans *Realencyklopädie*, t. VI, p. 606, pense que le synode gaulois se tint à Troyes. Quoi qu'il en soit, saint Germain à son retour de Bretagne vint à Arles trouver Auxiliaris, préfet des Gaules ; en 439, Avitus lui avait succédé et Auxiliaris s'était retiré à Rome comme préfet d'Italie. Enfin saint Germain mourut entre 445 et 450. L'ouvrage le plus récent et le plus important à consulter est W. Levison, *Bischof Germanus von Auxerre und die Quelle zu seiner Geschichte*, dans *Neues Archiv. der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde*, 1903, t. XXIX, p. 95-175 ; J. B. Bury, *Life of St. Patrick*, in-8, London, 1905, p. 297 ; J. M. S. Gorini, *Défense de l'Église contre les erreurs historiques*, in-12, Paris, 1866, t. II, p. 201-291. (H. L.)

1. Bède, *Hist. Anglor.*, l. I, c. XVII, *P. L.*, t. XCV, col. 45. On ne peut s'empêcher de demeurer confondu quand on constate l'incompréhensible nullité des ouvrages historiques consacrés en Angleterre à la période des origines bretonnes. Il faut revenir à Lingard, totalement insuffisant, et à Haddan et Stubbs, *Concilia*, qui se contentent de quelques notes historiques et n'écrivent pas l'histoire. C'est ainsi que ce concile semi-pélagien est mentionné en dix ou vingt lignes par Flanagan, Ferry, etc. Pour y apprécier le rôle de saint Germain, il faut encore recourir à Lebeuf, *Mémoires concernant l'histoire civile et ecclésiastique d'Auxerre et de son ancien diocèse, continuée avec addition de nouvelles preuves et annotations*, par Chable et Quentin, 4 vol. in-8 ; Auxerre, 1848-1855, t. I, Blondel, *Vie des saints du diocèse de Sens et d'Auxerre*, in-18, Sens-Auxerre, 1885. (H. L.)

2. Pagi, *Critica*, ad ann. 429, n. 2 sq.; Greith, *Geschichte der altirischen Kirche*, in-8, Freiburg, 1867, p. 75 sq.

3. S. Léon Ier, *Epist.*, XVII, *Ad universos episcopos per Siciliam*, édit. Ballerini, t. I, p. 727 sq. ; *P. L.*, t. LIV, col. 695 ; Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. V, col. 1314 ; t. VI, col. 493 ; P. Quesnel, *dissertat. de vita et rebus gestis*


Digitized by Google

169. Conciles à Antioche en 447 et en 448. Deux réunions à Béryte et à Tyr.

Après la mort de l'évêque Rabboula [1], Ibas, son principal adversaire (qui professait une si grande admiration pour Théodore de Mopsueste), fut appelé à sa succession sur le siège d'Édesse. Quelque temps après, quatre clercs de la ville, Samuel, Cyr, Maras et Euloge [2], accusèrent leur nouvel évêque de répandre partout les [310]

S. Leonis Magni, P. L., t. LV, col. 213. La lettre du pape Léon est datée du mois d'octobre ; elle s'élève fortement contre la célébration solennelle du baptême au jour de l'Épiphanie, coutume qui s'était introduite par une sorte de commémoration du baptême du Christ que la liturgie fête ce jour-là même. Saint Léon réclame qu'on s'en tienne à l'usage consacré, c'est-à-dire à la célébration du baptême aux fêtes de Pâques et de Pentecôte, institution qu'il prétend être d'origine apostolique. Le baptême est l'image de la résurrection, il rend la vie à l'homme et la triple immersion rappelle la triple sépulture. *Ipsa igitur operis qualitas docet celebrandæ generaliter gratiæ eum esse legitimum diem in quo orta est et virtus muneris et species actionis.* La Pentecôte est, selon lui, comme un supplément à la fête de Pâques et il énumère les grandeurs de ce jour pour porter les Siciliens à s'y attacher exclusivement. En terminant sa lettre il donne ce conseil précieux d'envoyer deux fois chaque année trois évêques à Rome, afin de s'y retremper dans la coutume de l'Eglise-Mère et d'y apprendre du premier coup ce qui s'écarte de la tradition et de la pensée des Pères : *Cum coram beatissimo apostolo Petro id semper in commune tractandum fuerit, ut omnia ipsius constituta canonumque decreta apud omnes Domini sacerdotes inviolata permaneant.* Gérard Vossius a publié une autre lettre du même pape aux mêmes évêques. Il y interdit l'aliénation des biens d'Eglise, *Epist.*, XVII, *P. L.*, t. LIV, col. 703 sq. Son authenticité, mise en doute par P. Quesnel pour une raison futile, est admise par les Ballerini. Tillemont, *Mém. hist. ecclés.*, t. XV, p. 894, note IX, « S'il faut dire que l'épistre XVII n'est point de saint Léon, » réfute l'opinion du P. Quesnel et prouve que la lettre doit être non seulement authentique, mais du pape Léon Ier à qui elle est attribuée. L'aliénation n'est permise que du consentement formel du clergé et pour un motif d'utilité. Cette lettre est postérieure d'un jour seulement à la précédente. (H. L.)

1. Rabboula mourut le 7 août 435. Cette date est fournie par *La vie de Rabboula, évêque d'Édesse*, dans Overbeck, *S. Ephrem, Syrica Rabulæ episcopi opera selecta*. La date du 8 août 435, donnée par la *Chronique d'Édesse*, est celle de l'enterrement. (H. L.)

2. A ces mécontents se joignirent Ablabius, Jean, Anatole, Cajuma, Abib. Au dire d'Ibas cette cabale était soulevée et dirigée par Uranius, évêque d'Hi-



Digitized by Google

fausses doctrines de Théodore, et de chercher à raviver le différend entre Orientaux et Alexandrins. Ils portèrent leurs plaintes à Domnus d'Antioche, et, comme la Pâque approchait, Domnus suspendit provisoirement la sentence d'excommunication prononcée contre eux par Ibas [1]. Le jugement définitif devait avoir lieu dans un grand concile que Domnus voulait réunir à Antioche, après la Pâque de 447 ou de 448 [2]. Domnus défendit, sous les peines les plus sévères,

meras, dans l'Osrhoène, partisan fanatique d'Eutychès. Au lendemain de l'élection d'Ibas, Samuel eut quelques difficultés avec l'évêque pour la correction de son langage en matière dogmatique, mais la paix ne fut pas troublée néanmoins. A dix ans de là, en 445, Ibas, conformément à la coutume d'Édesse, fit dans une salle de la maison épiscopale une réunion de tous les clercs, leur adressa la parole, leur souhaita la fête qni se célébrait le lendemain ou le jour même, la fête de Pâques, et leur distribua de petits présents. On prétendit que son discours contenait des paroles impies inspirées de l'hérésie nestorienne et de l'hérésie pélagienne : « Je ne porte point envie à Jésus-Christ, aurait-il dit, de ce qu'il est devenu Dieu, car puisqu'il est devenu Dieu je puis le devenir aussi, » ou bien : « Je le ferai moi-même aussi bien que lui si je le veux, » et encore : « C'est aujourd'hui que Jésus-Christ a été fait Dieu. » Nous avons vu dans le texte les autres accusations portées contre Ibas, notamment touchant la consécration épiscopale de son neveu Daniel ; de plus, on disait qu'il terrorisait ceux qui avaient à se plaindre de lui afin de leur ôter l'envie de le dénoncer. Ce qui est certain c'est qu'aucune de ces accusations ne fut prouvée. (H. L.)

1. A la suite du concile d'Antioche (445), Domnus vint à Hierapolis où Cyr et Euloge l'allèrent trouver avec des mémoires contre Ibas, signés, disait-on, par dix-sept ecclésiastiques d'Édesse, d'autres disaient par quatre seulement. A la nouvelle de cette démarche, Ibas excommunia Cyr et Euloge et il avertit en général ceux qui avaient souscrit à leur dénonciation d'avoir à s'abstenir des fonctions ecclésiastiques et de la communion jusqu'à ce que cette affaire fût terminée. (H. L.)

2. Au commencement de l'année 448 ou même un peu plus tôt eut lieu une conférence privée en présence de Domnus ; on prétendit qu'Ibas avait reconnu qu'il tint saint Cyrille pour hérétique jusqu'à ce qu'il eût corrigé ses douze anathématismes. Au carême de cette année 448, Samuel dénonçait Ibas que Domnus convoquait pour aussitôt après la Pâque qui tombait cette année-là le 11 avril et l'invitait à suspendre jusque-là l'excommunication qu'il venait de porter. Ibas s'en remit au bon plaisir de Domnus qui leva temporairement la peine infligée aux dénonciateurs. En attendant la réunion du concile, Ibas fit libeller et présenter à la signature des ecclésiastiques un acte adressé à Domnus qui justifiait Ibas de l'imputation de nestorianisme et de pélagianisme. Tous les ecclésiastiques d'Édesse, à la réserve de dix-sept ou dix-huit, signèrent cette pièce ; c'étaient les mêmes qui, dès le début des difficultés, avaient pris parti contre leur évêque. Les adversaires d'Ibas prétendirent que ces clercs opposants furent amenés dans l'Église, chassés à grand fracas et excom-


Digitized by Google

aux quatre accusateurs, de s'éloigner d'Antioche avant l'instruction de l'affaire. Dans les nombreux conciles qui se tinrent en effet, après la Pâque [1], on lut les mémoires écrits contre Ibas ; mais comme deux des accusateurs, Samuel et Cyr, étaient absents, l'affaire ne put pas aller plus loin et on excommunia ces deux derniers clercs [2]. Samuel et Cyr s'étaient rendus à Constantinople ; les deux autres accusateurs et leur protecteur Uranius, évêque d'Himéria, ami d'Eutychès, les y suivirent. Ils portèrent leurs plaintes à Théodose II, et à Flavien, nouveau patriarche de Constantinople. L'archimandrite Eutychès, dont les opinions étaient à l'antipode de Nestorius, ce

muniés au cours d'une scène concertée par Ibas et ses partisans. Après Pâques Domnus tint son concile à Antioche. Beaucoup d'évêques y prirent part, mais les signatures qui nous en restent ne donnent pas cette impression. On lit seulement les noms de Domnus d'Antioche, de deux métropolitains : Siméon d'Amida et Constantin de Bostra, et de six autres évêques. Le texte latin y ajoute Étienne d'Hiérapolis. On se demande pourquoi Uranius d'Himeras, qui se trouvait alors, semble-t-il, à Antioche, n'a pas signé ; peut-être Ibas l'avait-il récusé ou bien Uranius se refusa-t-il à souscrire à des décisions qui innocentaient son adversaire. Théodoret était absent. Pour lui, on en connaît la raison ; il avait alors interdiction de sortir de son diocèse. A l'arrivée d'Ibas, deux de ses accusateurs, Samuel et Cyr, avaient quitté Antioche pour Constantinople. Ce seul trait permet de juger ce qu'il faut croire des paroles de Théodore de Césarée au V[e] concile œcuménique : que les adversaires d'Ibas s'adressèrent à Théodore et à Flavien, parce que Domnus ne les avait pas écoutés. Dès que la session du concile fut ouverte, on lut les mémoires des quatre accusateurs dont deux seulement, Maras et Euloge, comparaissaient pour soutenir leurs dires. On les interrogea sur les deux absents, ils dirent ignorer le lieu de leur retraite qu'ils croyaient devoir être Constantinople ; quant au motif de leur fuite, c'était la crainte des vengeances d'Ibas. Domnus leur demanda ce qu'ils prétendaient avoir à redouter, et leur déclara que Samuel et Cyr avaient manqué à la foi jurée, que, dès lors, ils tombaient sous le coup de l'interdiction et de l'excommunication. Le reste de ce qui se fit au concile d'Antioche ne nous est pas connu, sinon que le diacre Maras, qui était venu se joindre aux autres accusateurs d'Ibas, y présenta conjointement avec eux une nouvelle accusation contre Ibas. Mais il paraît qu'il s'y montrait plus favorable à Ibas qu'aux accusateurs qui se disaient opprimés et repoussés sans être entendus. Il semble que la condescendance qu'on leur avait témoignée à Pâques en les maintenant dans la communion ait pris fin à raison de leur tenue fâcheuse dans le concile. Il semble que le concile d'Antioche n'ait pris aucune décision définitive sur la question qui lui était soumise. (H. L.)

1. Pour les noms des évêques présents à ces conciles, cf. Hardouin, *Coll. concil.*, t. II, col. 515 ; Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. VII, col. 218.

2. Ce récit a été inséré dans les actes de la X[e] session du concile de Chalcédoine, cf. Hardouin, *op. cit.*, t. II, col, 411 sq. ; Mansi, *op. cit.*, t. VII, col. 214 sq.

Digitized by Google

qui l'amenait à combattre Théodore de Mopsueste et Ibas, appuya les accusateurs, et, à l'origine, Flavien de Constantinople ne paraît pas leur avoir été défavorable. Il cassa, paraît-il, l'arrêt rendu à Antioche, quoique ce fût là une illégalité [1]. Ils représentèrent à l'empereur, et surtout au patriarche, que Domnus d'Antioche, étant ami d'Ibas, ne pouvait être un juge impartial. L'empereur fit de nouveau examiner l'affaire par l'évêque Uranius, dont nous avons déjà parlé, par Photius de Tyr, et par Eustathe de Béryte ; il adjoignit à cette commission le tribun et notaire Damascius.

[311] Flavien voulut introduire dans la commission son diacre Euloge. Les accusateurs et l'accusé furent également cités à comparaître devant elle. Les premiers ne se contentèrent pas de déposer contre Ibas, ils mirent en cause son cousin Daniel, le jeune évêque de Carrhes, et Jean, évêque de Théodosiopolis. Quand à Ibas, ils l'accusèrent en particulier d'opinions et de langage hérétiques, de dissipation des biens de l'Église et de népotisme, ayant fait évêque son neveu, l'indigne Daniel, perdu de réputation et scandaleux, qui, épris d'une femme mariée, était toujours à Édesse, jamais chez lui, et employait les biens des Églises à l'entretien de sa

1. Tillemont, *Mém. hist. ecclés.*, t. xv, p. 473. Samuel prétend qu'après l'issue du concile d'Antioche les dix-sept clercs d'Édesse, appréhendant de retourner dans leur ville s'exposer à la rancune d'Ibas, s'établirent à Antioche où les quatre meneurs furent obligés de les prendre à leur charge. Samuel, Cyr, Euloge et Maras n'interrompirent pas leurs menées et ils englobèrent dans leur animosité et leurs poursuites Ibas d'Édesse, Daniel de Carrhes et Jean de Théodosioplis, ville peu éloignée d'Édesse. Ils invoquèrent contre ces trois évêques l'aide de saint Flavien de Constantinople et de son synode, car c'est là probablement ce qu'ils nomment le « concile d'Occident. » Domnus d'Antioche excédé de ces réclamations renvoya l'affaire d'Ibas à Ibas lui-même et à Siméon, métropolitain d'Amida en Mésopotamie, c'est-à-dire au concile des évêques de Mésopotamie et d'Osrhoène. Il semble que d'un commun accord, tant cette procédure ennuyait tout le monde, l'empereur en dessaisit saint Flavien et commit le soin d'un nouvel examen à trois évêques d'Orient qui la jugeraient en Phénicie. Le décret impérial est daté du *VI kalendas novembris* (=26 octobre [448]). cf. Hardouin, *Coll. concil.*, t. II, col. 210; Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. VII, col. 210. Sur Daniel de Carrhes que ses adversaires n'ont pas épargné, une note très substantielle de Tillemont, *Mém. hist. ecclés.*, t. xv, p. 896 : « Sur Daniel, evesque de Carrhes, neveu d'Ibas ; » Venable, dans le *Diction. of christ. Biography*. Un autre point discuté et éclairci par Tillemont, *Mém. hist. ecclés.*, t. xv, p. 896 : « Que dans le rescrit contre Ibas, il faut Daniel de Carrhes et Jean de Théodosiople. » (H. L.)

Digitized by Google

maîtresse [1]. La commission ne tint que deux séances (qui ne constituaient pas des conciles proprement dits), une à Tyr et l'autre à Béryte. Il n'est plus possible de déterminer avec certitude la première de ces deux séances. D'après les données chronologiques fournies par les actes (elles sont, il est vrai, fautives sur plusieurs points) [2], la séance de Tyr se serait tenue au mois de février [3] et celle de Béryte le 1er septembre de la même année [4] (448 ou 449). Mais cette date du 1er septembre est bien certainement fausse ; car, dans le mémoire envoyé en faveur d'Ibas par les clercs d'Édesse à l'assemblée de Béryte, ils demandaient qu'Ibas fût de retour chez lui avant la fête de Pâques, *qui était proche* [5]. Les actes de la session de Tyr font supposer qu'elle a été précédée de celle de Béryte ; car, dans cette dernière session, on se contente de porter les plaintes, tandis que dans celle de Tyr les commissaires quittent le rôle de juges pour prendre celui de conciliateurs, ce qu'ils furent en fait. Aussi les négociations de Béryte sont-elles sans conclusions et n'aboutissent-elles à aucun résultat [6], parce que la conclusion de la paix à Tyr a été comme le second acte de toute cette affaire et comme une continuation de la séance de Béryte [7]. C'est

1. Hardouin, *op. cit.*, t. II, col. 518 sq. ; Mansi, *op. cit.*, t. VII, col. 221 sq. Cf. Walch, *Ketzerhist.* t. VI, p. 75 sq.

2. Voyez les comptes rendus des IXe et Xe sessions du concile de Chalcédoine dans Hardouin, *op. cit.*, t. II, col. 503, 511 ; dans Mansi, *op. cit.*, t. VII, col. 198 sq., 211 sq.

3. 25 février 449 : Baronius, *Annales*, ad ann. 448, n. 36-39. Cf. Pagi, *Critica*, ad ann. 448, n. 9-14 ; *Conc. regia*, t. VII, col. 301 ; Labbe, *Concilia*, t. III, col. 1468-1469 ; t. IV, col. 627 ; Coleti, *Concilia*, t. IV, col. 737, 1531 ; Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. VI, col. 497. (H. L.)

4. 1er septembre 448 : Baronius, *Annales*, ad ann. 448, n. 60-74. Cf. Pagi, *Critica*, ad ann. 448, n. 9-14 ; *Conc. regia*, t. VII, col. 302 ; Labbe, *Concilia*, t. III, col. 1469-1470 ; t. IV, col. 637 ; Coleti, *Concilia*, t. IV, col. 739 ; Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. VI, col. 499 sq. (H. L.)

5. Hardouin, *Coll. concil.*, t. II, col. 534 ; Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. VII, col. 251 ; Pagi, *Critica in annal. Baronii*, ad ann. 448, n. 10.

6. Hardouin, *op. cit.*, t. II, col. 538 ; Mansi, *op. cit.*, t. VII, col. 255.

7. Ici encore nous trouvons pour nous guider Tillemont, *Mém. hist. ecclés.*, t. XV, p. 897, note XIII : « Temps des assemblées de Béryte et de Tyr sur l'affaire d'Ibas. » L'assemblée de Béryte est datée du consulat de Zénon et Posthumien, c'est-à-dire 449, le 1er septembre, indiction 2e. L'assemblée de Tyr est datée du 5 des calendes de mars, l'an 574 de l'ère de Tyr, le 5 du mois Peritius, par conséquent le 25 février, indiction 1re. Comme il n'est pas douteux un seul instant que la procédure de Béryte est antérieure à la déposition de Flavien et de Domnus et au brigandage d'Éphèse, Baronius en a con-

Digitized by Google

ce que Tillemont et Walch ont reconnu : aussi ont-ils changé la

clu que cette réunion devait se placer l'année avant le consulat de Zénon et Posthumien et, par conséquent, au lieu de *post consulatum* il a voulu que l'on dût lire *sub consulatu*, ἐπὶ τῆς ὑπατείας ou κατὰ τὴν ὑπατείαν, et non pas μετὰ τὴν ὑπατείαν. Le décret impérial de convocation étant daté du 26 octobre, comme il est peu vraisemblable qu'on ait attendu dix mois pour le mettre à exécution, il faudra donc le reporter à l'année 447 et l'assemblée de Tyr au 25 février 448 En conséquence de ces prémisses chronologiques, il reporte l'assemblée de Béryte au 1er septembre 448. Il fonde tout cela sur l'indiction, l'acte de Tyr étant daté de la 1re indiction que Marcellin et la Chronique d'Alexandre reportent à l'année 448, et la procédure de Béryte datée de la 2e indiction qui commence le jour même, 1er septembre. Tillemont ne pense pas que cette chronologie se puisse « ajuster » avec le temps de la relégation de Théodoret dans les limites de son propre diocèse, lorsque Domnus rendit son jugement, un peu après Pâques, sur l'affaire d'Ibas. Or il n'est pas possible de mettre en question que ce soit à la suite de ce jugement que les meneurs obtinrent le décret impérial du 26 octobre. Il faudrait donc qu'en cette année 447, au mois d'avril, Théodoret fût aux arrêts forcés dans son diocèse ; cependant cette mesure rigoureuse n'a été prise à son égard que dans les derniers mois de cette année 447. Comme la procédure faite à Tyr cite celle qui a été faite à Béryte, elle lui est donc postérieure et une fois encore la chronologie de Baronius se trouve en défaut. De plus, si on considère qu'Ibas a promis de suivre sur la foi tout ce qui vient d'être fait dans le concile assemblé à Constantinople, on trouvera qu'il est difficile de rapporter cela à un autre concile, qu'à celui du mois de novembre 448, où Eutychès avait été condamné, et qu'ainsi cet acte n'est pas du 25 février 448, mais de l'année suivante. Cet acte est encore daté de l'an 574, ce qui ne peut être que de l'ère de Tyr, et d'après le cardinal Noris, l'an 574 de cette ère a commencé au mois d'hyperbérétée, c'est-à-dire en septembre 448. Il faut donc d'après Tillemont changer la date du mois et substituer « calendes de janvier » à « calendes de septembre » ; et mieux encore « calendes de février », afin de s'éloigner moins de l'acte de Tyr. Dans cet acte, au lieu de la 1re indiction, il faut mettre la 2e, comme il est dit dans la procédure de Béryte. La déclaration du clergé d'Édesse en faveur d'Ibas fut faite un peu avant la procédure de Béryte ; néanmoins nous savons que l'époque était voisine de celle où l'on prépare les catéchumènes pour le baptême de Pâques. Cette préparation commençait quarante jours avant Pâques qui, en 447, tombait le 27 mars. La déclaration peut donc avoir été faite au mois de janvier, mais nullement au mois d'août. Le cardinal Noris réfute par les mêmes raisons l'opinion de Baronius et fait voir l'erreur de Scaliger qui a cru que l'année d'après le consulat de Zénon et Posthumien, était l'année 448 à laquelle il fixe l'assemblée de Tyr, en se fondant également sur le fait de la 1re indiction. Godefroy favorise ce raisonnement puisque d'après lui les indictions se comptaient avec un an de retard en Orient sur l'Occident. Noris n'admet pas cette explication qu'il tient pour fausse et refuse d'admettre que la 1re indiction ait pris fin en Phénicie le 31 août 448. Il préfère voir là purement et simplement une faute, puisqu'elle est en contradiction avec le consulat, l'ère locale et l'histoire générale. Noris croit encore que l'on s'était assemblé à Tyr

Digitized by Google

date de la négociation de Béryte ; au lieu de *kalendas septembris*,

au sujet d'Ibas avant que d'aller à Béryte ponr revenir ensuite conclure l'affaire à Tyr. Il fonde cette opinion sur quelques mots obscurs de Photius : προσέπεσα ἐξελθεῖν αὐτοὺς ἀπὸ Τύρου, κ. τ. λ. Mais Photius joint cela avec l'accord qui fut la conclusion de toute l'affaire, et Ibas était alors accusé non seulement par les prêtres, mais encore par les moines qui ne paraissent néanmoins jamais dans ce qui se fit à Béryte. C'est pourquoi Tillemont a préféré joindre ce προσέπεσα à la conclusion de l'affaire que Photius avait pressée afin de mettre Ibas et ses accusateurs loin de Tyr le plus vite possible. M. P. Martin, *Le Brigandage d'Éphèse*, dans la *Revue des Questions historiques*, 1874, t. XVI, p. 20 sq., a repris cette question au point de vue des données chronologiques fournies par les actes syriaques monophysites du « Brigandage d'Éphèse ». Voici, d'après lui, quel paraît être l'ordre des faits : « Arrivés à Constantinople, les ennemis d'Ibas, les clercs de l'Osrhoène, qui avaient échoué auprès de Domnus d'Antioche, obtinrent par leurs protecteurs, de nouveaux juges ; des juges même en partie hostiles à l'accusé. La cour de Constantinople n'était pas cependant encore entrée résolument dans la voie qui devait conduire fatalement au « Brigandage d'Éphèse ». Elle était fatiguée des troubles d'Asie, elle voulait y mettre un terme, mais elle ne voulait pas employer toutes sortes de moyens. Il fallait que de nouvelles contradictions et de nouveaux mécomptes vinssent augmenter, avec le crédit hétérodoxe, la colère du faible empereur Théodose II. Au moment où nous sommes parvenus, il n'était encore que mécontent de ceux qu'on traitait de nestoriens. Le 26 octobre 448 (Mansi, *op. cit.*, t. VI, col. 210), il chargea le tribun et notaire Damascius de faire examiner par Photius de Tyr, Eusthate de Béryte et Uranius d'Himère la cause des trois évêques, Ibas d'Édesse, Daniel de Carrhes et Jean de Théodosianopolis, contre lesquels il avait été introduit des plaintes auprès du gouvernement impérial. Les accusateurs d'Ibas repartirent donc, en compagnie de Damascius et du diacre Euloge, que le patriarche de Constantinople, Flavien, envoyait pour suivre la procédure, et probablement aussi pour le tenir au courant de tout ce qui se ferait. Les choses en étaient là quand le concile de Constantinople (8 novembre 448), ayant condamné Eutychès, vint altérer les bonnes dispositions où semblait être l'empereur. Eutychès condamné, eut recours à l'eunuque Chrysaphius, et celui-ci méditant la perte de Flavien, se mit en tête de se défaire aussi de tous ceux qui le soutenaient ou pourraient le soutenir. Pendant qu'il organisait le plan de campagne avec Dioscore et Eutychès, les évêques orientaux, induits en erreur sur les dispositions du gouvernement par la condamnation de l'hérésiarque, envoyaient des délégués à Constantinople pour protester contre toutes les calomnies dont ils étaient l'objet de la part de quelques prêtres interdits ou de quelques moines turbulents de l'Osrhoène. Mansi, *op. cit.*, t. VII, col. 210. Domnus et Théodoret prirent l'initiative et nous avons encore les lettres que l'évêque de Cyr adressa aux personnages les plus influents de la cour. Pendant que ceci se passait, les juges nommés par Théodore se réunissaient d'abord à Tyr, puis transféraient leurs séances à Béryte, à cause du tumulte que faisaient les moines accusateurs d'Ibas, et revenaient enfin conclure le différend à Tyr par un arrangement à l'amiable (25 février 449). On avait supposé jusqu'à ce jour, au moins com-

Digitized by Google

[312] ils ont lu *kalendas februarias*[1]. Pagi, Noris, Baronius et Mansi

munément, que le compromis de Tyr avait eu lieu en février 448, tandis que le synode de Béryte s'était réuni le 1er septembre de la même année ; mais cette opinion n'est plus soutenable. D'abord nos actes (syriaques) ne distinguent jamais ces deux réunions ; ensuite la date des actes de Tyr et de Béryte les place en 449. Or, certainement, cette année-là il n'y eut pas de réunion en septembre à Béryte, attendu que le synode d'Éphèse était déjà terminé à cette époque. Enfin la date du 25 février 449 nous explique seule encore clairement la succession des faits et concorde seule exactement avec ce que nous lisons dans une supplique du clergé d'Édesse aux juges d'Ibas. Il y est dit que la fête de Pâques étant proche, les juges de Tyr sont priés de renvoyer l'évêque d'Édesse pour qu'il puisse assister aux cérémonies pascales. Il est évident que ce langage se comprend très bien dans l'hypothèse où les synodes de Béryte et de Tyr sont placés en février 449, attendu que la fête de Pâques tombait cette année-là le 27 mars : mais ce langage n'aurait plus de raison d'être au mois de septembre de l'année précédente, sept mois environ avant les solennités pascales. On peut enfin faire valoir contre l'opinion commune une dernière raison qui a bien sa valeur ; c'est la date de l'ordination de Photius, évêque de Tyr, qui eut lieu le 9 septembre 448, sept mois après la déposition d'Irénée (17 février 448). Domnus d'Antioche nous apprend ce détail dans une lettre à Flavien. conservée parmi les actes syriaques. Or il est indubitable que Photius était déjà évêque de Tyr quand il fut chargé de juger Ibas ; ce n'est donc pas en février 448 qu'il put exécuter l'ordre de l'empereur, puisqu'il n'était pas encore évêque à cette époque. On le voit, tout nous oblige à placer les graves événements qui s'accomplissaient en Orient, dans le cours de l'année 449, du mois de février au mois de septembre. L'absolution d'Ibas ou l'arrangement de Tyr-Béryte mit le comble à la mesure et exaspéra au dernier point le parti de Dioscore et d'Eutychès. Une guerre d'extermination fut dès lors résolue et on commença à en faire les préparatifs. On forma le projet d'attaquer tous les adversaires à la fois et de réunir contre eux des preuves accablantes pour le prochain concile dont la convocation fut bientôt décrétée. Ces événements avaient eu lieu en mars 449. Pâques tombait cette année-là le 27. Ibas put-il assister aux cérémonies auxquelles cette solennité chrétienne a toujours donné lieu depuis les premiers temps du christianisme ? On n'en sait rien ; le fait est douteux, car l'esprit de la population d'Édesse s'était considérablement modifié pendant ce dernier mois et soit pression de la part des autorités publiques, soit menaces de la part des ennemis d'Ibas, une partie du clergé qui avait écrit au synode de Béryte en faveur de l'évêque persécuté, lui était devenue ou allait lui devenir franchement hostile. (H. L.)

1. Tillemont, *Mém. hist. ecclés.*, t. xv, p. 474 sq., 897 sq. ; Walch, *Ketzerhist.*, t. vi, p. 69, et *Histor. der Kirchenvers.*, p. 299. On pourrait opposer à cette hypothèse le renseignement fourni par les indications des actes de Tyr et de Béryte. La session de Tyr est désignée par *Indictio I* et celle de Béryte par *Indictio II*. Mais, ainsi que Tillemont l'a déjà remarqué, ces indictions sont souvent fautives et l'œuvre d'écrivains postérieurs. Tillemont se trompe cependant, lorsqu'il suppose que, d'après l'ère syriaque, le 10 du mois de Peri-

Digitized by Google

mettent la séance de Tyr avant celle de Béryte [1] et disent que la population de Tyr ayant été scandalisée, au plus haut degré, par un prétendu discours injurieux d'Ibas, qui aurait soutenu que le Christ était devenu Dieu, on aurait trouvé bon de transférer la réunion à Béryte. — A mon avis, s'il est impossible d'arriver à une solution définitive, on peut dire que la priorité *semble* revenir à la réunion de Béryte. Ce qui l'indiquerait c'est qu'à Béryte, l'évêque Uranius, qui protégeait les accusateurs, dit avoir été présent à Constantinople et à Antioche, lorsque l'affaire fut agitée. Or, comme il assistait également à l'assemblée de Tyr, il aurait certainement ajouté : « J'étais également à Tyr, » si l'assemblée de Tyr avait déjà eu lieu. — On se demande aussi si les négociations de Béryte et de Tyr ont eu lieu en 448 ou 449. Quelques savants interprètent ces mots des actes : *Post consulatum Flavii Zenonis et Posthumiani* [2], comme s'il y avait *sub consulatu*, et se décident, pour ce motif, en faveur de l'année 448. D'autres, au contraire, interprètent la particule *post* selon sa signification réelle et se décident en faveur de l'année 449 [3]. Quant à ce qui s'est passé dans les négociations de Béryte et de Tyr , il sera dans l'ordre de le raconter lorsque nous aurons à parler de la neuvième et de la dixième session du concile de Chalcédoine.

tius ne représentait pas le 25 février, comme les actes de la séance de Tyr le supposaient. Cf. Ideler, *Lehrb. der Chronolog.*, p. 182.

1. Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. v, col. 499-502 ; Pagi, ad ann. 448, n. 9.

2. Hardouin, *Coll. conc.*, t. II, col. 503, 511 ; Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. VII, col. 198, 211.

3. C'est ce que font Noris, Tillemont, Pagi et Walch. Baronius ainsi que Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. VI, col. 501, se prononcent au contraire pour l'année 448.

Digitized by Google

[313] CHAPITRE II

EUTYCHÈS ET LE CONCILE DE CONSTANTINOPLE EN 448

170. *Les monophysites commencent la lutte; persécutions contre les évêques Irénée et Théodoret.*

Dès l'époque où Nestorius établissait une distinction trop accentuée entre les deux natures du Christ, entre sa divinité et son humanité, on pouvait constater l'apparition d'une doctrine diamétralement opposée à celle du nestorianisme, c'est-à-dire le monophysisme [1], qui réu-

1. L'histoire des hérésies et des conciles qui en sont la suite nous conduit sans cesse d'un extrême à un autre extrême. L'esprit humain trop souvent immodéré se précipite ainsi d'un excès dans un excès opposé ; le sabellianisme suscite l'arianisme ; l'arianisme provoque l'apollinarisme ; le nestorianisme soulève le monophysisme. Nestorius niait l'unité de la personne du Christ, Eutychès l'exagère au point de soutenir l'unité de nature. Nestorius met entre la divinité et l'humanité du Christ une séparation trop grande. Eutychès non seulement la supprime mais confond humanité et divinité. En un certain sens on peut dire que ces erreurs servaient la vérité puisque l'Église, pour les réfuter, énonçait des définitions et des formules qui n'ont pas été modifiées ni remplacées. L'animation que les hérésiarques apportent à soutenir leur erreur les amène parfois à exposer et à défendre une part de la vérité. On en a eu l'exemple en Afrique avec Cresconius ; on le voit encore dans les grands conflits métaphysiques soulevés par l'étude de la personne du Verbe incarné. Eutychès a contribué à ajouter de la clarté dans l'exposition de cette vérité : le Christ est un, il est une seule personne ; Nestorius de son côté exposait la vraie doctrine quand il dit que le Christ est en deux natures, la nature divine et la nature humaine. Ces deux dogmes, loin d'être inconciliables, se réunissent dans l'union hypostatique. Ces deux natures sont unies mais non confondues ; chacune conserve ses propriétés, le sujet à qui elles appartiennent est un seul et même Christ, le Verbe incarné. En devenant homme, le Fils de Dieu est resté Dieu ; il est Dieu-homme. Les deux natures se rapprochent, elles ne se confondent pas, pas plus qu'elles ne se combinent en une troisième nature qui serait une sorte de mixture de divin et d'humain. (Sur le rapport dogmatique de ces deux hérésies, cf. Théodoret, *Eranistes seu Polymorphus*, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 27 sq.) Il faut reconnaître qu'une circonstance particulière facilita la naissance du monophysisme. Ce ne fut pas seulement le goût inné de l'homme pour la contra-

Digitized by Google

nissait les deux natures en une seule, au point de les confondre.

diction, mais l'état des questions théologiques restées en suspens ou bien insuffisamment élaborées au lendemain du concile d'Éphèse. Nous avons montré les conditions pitoyables dans lesquelles le concile s'était tenu : la tranquillité constamment troublée, et la sécurité des individus fréquemment menacée. Aussi les Pères n'eurent ni le loisir ni le repos d'esprit indispensables pour élaborer, sur tant de points soulevés, des formules définitives. L'accord tardif intervenu entre Alexandrins et Antiochiens sur la terminologie théologique de saint Cyrille, laissait encore bien des irréductibles, notamment dans l'école d'Antioche. Beaucoup aussi s'attachèrent aux doctrines de Diodore de Tarse, de Théodore de Mopsueste et de Théodoret de Cyr, invoquant cette excuse, d'ailleurs excellente, que le concile d'Éphèse ne s'était pas prononcé sur leur orthodoxie. La confusion des esprits grandissait sans cesse. Tandis que des nestoriens irréductibles adaptaient à leur erreur les expressions les plus rigoureusement orthodoxes de saint Cyrille et des Pères, certains prirent nettement la défense de la théologie cyrillienne et l'exagérèrent à tel point que s'attachant inébranlablement à ses propres expressions ils en vinrent néanmoins à les faire dévier de leur sens lorsque, pour mieux attester la doctrine fondamentale de l'unité du Christ, ils perdirent de vue la perfection des deux natures que Cyrille avait su distinguer toujours A. Harnack, *Dogmengeschichte*, 3e édit., t. II, p. 334. Telles furent les tendances théologiques qui commencèrent à se faire jour dès le milieu du Ve siècle. Théodoret, dont nous avons vu les attaches étroites à la secte nestorienne, personnellement touché par le monophysisme, entra en scène avec une série de trois dialogues auxquels il donna le titre inattendu de Ἐρανιστής *(le Mendiant)*, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 27-336, et qui parurent en 447. L'œuvre est moins théologique que philosophique. Théodoret donne la première place à la raison et c'est en faisant appel à ses principes évidents qu'il écarte de la nature divine de l'Homme-Dieu le mélange des natures et proclame les trois règles : ni changement, ni mélange, ni douleur (ἄτρεπτος, ἀσύγχυτος, ἀπαθής). Cependant, son érudition et son orthodoxie lui conseillèrent de renforcer ses raisons par le témoignage des Pères de l'Église. Dans le premier *Dialogue*, on entend l'*Orthodoxe* démontrer à grand renfort de dialectique que le texte : « Le Verbe s'est fait chair » ne doit pas s'entendre au sens d'une transformation du Verbe en chair humaine. Son adversaire l'*Éraniste*, ébranlé, lui répond : « Tes arguments ne manquent pas de force, mais je serais curieux de savoir comment les anciens Pères ont compris la formule : « Le Verbe s'est fait chair. » *Dial. I*, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 73. L'*Orthodoxe* répond sur-le-champ par une citation de la lettre à « Épictète » dans laquelle saint Athanase fait voir dans le texte en question non une transformation, mais une « prise » de la chair par le Verbe tout comme dans le passage où saint Paul dit que le Christ s'est fait malédiction pour marquer que le Christ a assumé sur lui la malédiction à laquelle nous étions sujets *P. G.*, t. LXXXIII, col. 76. Alors il montre par les textes que saint Grégoire de Nazianze, saint Ambroise, saint Jean Chrysostome, Sévérien de Gabales, ont adopté l'interprétation de saint Athanase, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 76. Une fois engagé dans les citations, Théodoret donne carrière à son érudition et emprunte des textes plus ou moins longs à saint Ignace,

Digitized by Google

On donna d'abord à cette erreur le nom d'apollinarisme [1], et s'il

à saint Irénée, à Hippolyte, et aux Pères du IV[e] siècle, lesquels s'accordent à proclamer que le Verbe a eu un corps semblable au nôtre et a été un homme comme nous. *P. G.*, t. LXXXIII, col. 81-104. Le second *Dialogue* serre la question de plus près. L'*Éraniste* réclame une démonstration de la distinction des natures du Christ, mais ici encore il déclare qu'il ne sera convaincu que si on lui montre l'accord de la doctrine avec l'enseignement des anciens Pères. *P. G.*, t. LXXXIII, col. 169. L'*Orthodoxe* ne s'arrête pas pour si peu et dresse une nouvelle liste patristique dans laquelle il accueille parmi les docteurs grecs, les noms de saint Hilaire, saint Ambroise et saint Augustin. *P. G.*, t. LXXXIII, col. 169. L'antagoniste se déclare vaincu et rejette les théories d'Apollinaire. Avec le troisième *Dialogue* la méthode ne varie pas. C'est toujours une grande chaussée de textes patristiques appelés en confirmation des vérités rationnelles. *P. G.*, t. LXXXIII, col. 284. Il s'agit maintenant de prouver que l'humanité du Sauveur a été seule à supporter les souffrances et que la divinité n'y a eu aucune part. Ici cependant l'*Éraniste* se montre récalcitrant, il objecte que tous les docteurs n'ont pas tenu un langage uniforme, les uns expliquent que l'humanité seule a souffert, seule elle est morte, seule elle a ressuscité, les autres disent que Dieu a été crucifié, qu'il est mort, qu'il est ressuscité. Mais l'*Orthodoxe* répond qu'il en est des docteurs comme des jardiniers qui, pour guérir un arbre d'un mauvais pli, lui donnent un pli opposé et que ces expressions excessives n'ont été employées que pour combattre plus efficacement des erreurs plus dangereuses ou plus invétérées. *P. G.*, t. LXXXIII, col. 309. Les partisans et les défenseurs de la christologie de Cyrille se laissèrent aller à de bruyantes divagations, nous aurons occasion d'en rappeler l'expression dans le présent chapitre. (H. L.)

1. Apollinaire de Laodicée était mort vers l'année 390, peut-être beaucoup plus tôt, vers 377. Voisin, *L'Apollinarisme*, p. 112. Mais son parti lui survécut sous la direction de Timothée de Béryte qui engagea le groupe le plus important des disciples de l'hérésiarque dans la voie d'opposition violente à l'Église vers la fin du IV[e] siècle. Dès cette époque, les apollinaristes étaient considérés comme partisans non seulement de l'unité de personne, mais encore de l'unité de nature : *Timotheani dicunt Filium Dei verum quidem hominem ex virgine Maria natum, sed non ita unam reddidisse personam, ut non in unam sit redactus naturam.* Ces mots sont empruntés à la notice ajoutée à certains mss. du traité de saint Augustin contre les hérésies. Les Timothéens étaient, dès lors, de véritables monophysites. La lutte reste très vive entre les représentants de l'orthodoxie et les apollinaristes devenus les timothéens et les synousiastes. Le parti se sectionnait et ses fractions se trouvaient séparées les unes des autres par de profondes divergences dogmatiques, sauf sur deux points : le culte de l'hérésiarque et l'adoption de sa théorie monophysite. Une des plus importantes parmi les fractions dissidentes était celle des synousiastes qui portait à leurs dernières conséquences logiques les doctrines du maître. Le mot de *Synousiaste* que Théodoret appliquera aux monophysites, exprimait la thèse fondamentale de l'union du Verbe et de la chair en une seule essence, συνουσίωσις. Les synousiastes étaient dirigés par Polémon, ce qui valut à ses partisans le nom de « polémiens » ; il enseignait le pur monophysisme. C'est

est certain, d'une part, que Cyrille a été à tort accusé d'apollina-

dans les rangs des synousiastes que se trouvaient les principaux disciples d'Apollinaire, dès lors on s'explique sans peine que le monophysisme avant d'être complètement dégagé des incertitudes du début ait porté le nom d'apollinarisme. L'importance de la secte et sa propagande attiraient sur elles les polémiques et l'attention générale. Diodore de Tarse, Théodore de Mopsueste, saint Cyrille d'Alexandrie, Théodote d'Antioche écrivent des traités et Nestorius, en 429, mande au pape Célestin qu'il combat cette erreur. Dès lors, les polémiens ont nettement pris position. Polémon qualifie la doctrine des deux natures d' « innovation des cappadociens, de présomption d'Athanase, de folie orgueilleuse des Italiens. *P. G.*, t. LXXXVI, col. 1864. La polémique des synousiastes et polémiens contre les orthodoxes porte donc sur le problème fondamental du dogme de l'Incarnation. Avec leurs coreligionnaires c'est une question de mots qui est en jeu : la chair du Sauveur est-elle, dans un certain sens, consubstantielle au Verbe ? D'après Timothée, il faut professer qu'il n'y a en Jésus-Christ qu'une nature, une essence, si l'on veut lui attribuer l'unité de personne et de vie. D'après lui, cette consubstantialité consiste en ceci : « la chair du Sauveur participe aux noms et aux propriétés du Verbe sans cesser d'être chair, même dans l'union ; sans que sa nature soit changée. C'est ainsi que le Verbe participe aux noms et aux propriétés de la chair, tout en restant Verbe et Dieu dans l'Incarnation et sans qu'il soit changé dans la nature du corps. » Cyrille d'Alexandrie atteste aussi que les synousiastes entendaient cette doctrine de la sorte, *P. G.*, t. LXXVI, col. 1432-1433 ; il ne prend pas le change quand il voit qu'on prétend sauvegarder la nature propre des éléments unis dans le Christ, malgré le monophysisme fondamental de la doctrine. Les synousiastes ne trompaient plus personne quand ils professaient l'unité de nature, tout en prétendant éviter la confusion des deux éléments qui la constituent. Saint Cyrille a imputé aux héritiers d'Apollinaire une doctrine qui leur est étrangère, doctrine d'après laquelle le Verbe en devenant chair a subi une déchéance qui lui a facilité la consubstantialité avec la nature humaine. Théodoret a également imputé cette doctrine aux synousiastes et Hefele, *Conciliengeschichte*, 2e édit., t. II, p. 313, note 1, dit que les apollinaristes admettaient un changement du Verbe en chair, tandis que les eutychiens professaient la transformation de l'humanité du Christ en sa divinité. Cette deuxième opinion pouvait être attribuée aux partisans d'Eutychès après que l'erreur de ce dernier eut été dévoilée, et avant cela aux synousiastes ; mais la première ne concerne nullement les apollinaristes. Quand on rattachait le monophysisme à l'apollinarisme et qu'on le mettait en quelque sorte sous son égide en lui donnant son nom, c'était de timothéens, de synousiastes et de polémiens qu'il était question, ce que nous appellerions volontiers l'apollinarisme radical, en arrière duquel — et très loin — se traînait un parti apollinariste modéré qui pour marquer sa rupture avec les exagérés et sa sympathie pour l'orthodoxie rejeta jusqu'à l'expression de « consubstantialité ». G. Voisin, *L'Apollinarisme*, p. 125. Une partie de ce groupe rentra dans l'orthodoxie vers l'an 421-428. Vers le même temps, pendant la première moitié du Ve siècle, l'apollinarisme achève de disparaître en tant que parti. Après le concile de

Digitized by Google



risme, il est non moins certain que, parmi ses partisans, il y avait non seulement des orthodoxes, mais aussi des monophysites, qui voyaient en lui le représentant de leurs idées. Ses anathématismes, et en particulier le troisième, semblaient, jusqu'à un certain point, autoriser cette manière de voir. Mais Cyrille n'a pas seulement écrasé le nestorianisme ; il a encore évité l'erreur opposée ; il l'a prouvé lorsque s'est conclue la paix avec les Orientaux. A partir de ce moment, nul ne pouvait plus soupçonner Cyrille de ne pas professer la doctrine orthodoxe sur les deux natures. A cette orthodoxie incontestable, Cyrille joignit cette sage modération qui tendait à la victoire du dogme, mais non à la chute de ses adver-
[314] saires de la veille. Aussi Nestorius fut-il seul anathématisé, anathème qui dut être accepté par tous, tandis que l'on pardonna aux autres anciens représentants du nestorianisme [1]. Nous avons vu que cette manière d'agir fit accuser Cyrille de trahison par ses propres partisans ; si quelques-uns d'entre eux ne firent ces reproches que par suite d'un malentendu (et c'est le cas d'Isidore de Péluse),

Chalcédoine 451, la secte a disparu. Les modérés rentrent dans le sein de l'Église tout en conservant leurs opinions erronées sur le mystère de l'Incarnation, les radicaux se fondirent dans les rangs des monophysites. L'histoire de l'apollinarisme n'est donc plus désormais que l'histoire de l'influence doctrinale exercée par cette hérésie sur ceux qui professèrent l'unité de nature. « L'erreur fondamentale d'Apollinaire, écrit M. G. Voisin, *op. cit.*, p. 132, est le monophysisme ; il est le seul qui ait professé cette doctrine dans toute sa rigueur. Le Christ est une seule personne, telle est la foi de l'Église. Mais la philosophie enseigne que « personne » et « nature » ne vont pas l'un sans l'autre. C'est pourquoi le Verbe qui possédait la nature divine s'est uni à un corps humain à l'exclusion de l'âme raisonnable. Il est donc une nature composée, φύσις σύνθετος, mais une seule nature, μία φύσις σεσαρκωμένη. Il n'y a en lui qu'une seule volonté, une seule opération. L'hérésie caractéristique de sa secte est de professer à sa suite ce monophysisme rigoureux qui sacrifie l'intégrité de la nature humaine du Rédempteur. Les monophysites des siècles suivants condamnent Apollinaire et disent que le Fils de Dieu s'est uni à une nature humaine parfaite ; ils n'ont donc rien de commun avec l'apollinarisme. Cependant ils subirent à un tel point l'influence de l'hérésiarque, qu'on peut considérer celui-ci comme le principal auteur des ravages opérés par cette doctrine dans l'Église d'Orient jusqu'à nos jours ». (H. L.)

1. Katerkamp, *op. cit.*, t. III, p. 162, dit : « Cyrille n'insista pas pour que les Orientaux fussent obligés de condamner Nestorius, » et Schwane, *Hist. des dogmes*, trad. Bellet, t. II, p. 530 : « Saint Cyrille, par amour pour la paix, [n'a] point provoqué d'anathème contre [les pré-nestoriens]. » Ceci est peu exact. Voir ce qu'on a exposé de l'attitude de saint Cyrille dans les pages relatives au concile d'Éphèse, p. 155, 157. (H. L.)

Digitized by Google

d'autres se rendaient compte de la situation et n'attaquaient Cyrille que parce qu'ils se plaçaient eux-mêmes à un point de vue monophysite. Cyrille se défendit avec toute la clarté et la précision désirables: mais ils n'en persistèrent pas moins à vouloir anathématiser tous ceux qui, après l'union des deux natures dans le Christ, parlaient encore de deux natures coexistantes. C'est ce que firent, en particulier, Acace de Mélitène, Succensus de Diocésarée et d'autres. Isidore de Péluse assure que l'Égypte contenait un assez grand nombre de monophysites, et la suite des événements a prouvé la vérité de son assertion ; cette erreur s'était surtout propagée dans les monastères, et beaucoup de moines, jadis très zélés contre Nestorius, embrassèrent ensuite les erreurs opposées aux siennes [1]. Ce fut le cas d'Eutychès, archimandrite à Constantinople, que nous avons vu au nombre des plus fermes soutiens de Cyrille, et qui devint le chef de la nouvelle hérésie [2].

1. Parmi ceux dont le concours avait été le plus utile à Cyrille à l'époque où il portait presque seul le poids de la lutte christologique, plusieurs étaient acquis d'avance au monophysisme. L'ardeur des controverses, la gravité des intérêts engagés avaient contribué à empêcher un éclat. Mais il n'en était plus ainsi depuis que la paix avait été conclue entre Cyrille et Jean d'Antioche. Dès ce moment plusieurs évêques lui manifestèrent leur mécontentement et se déclarèrent sans détours partisans de la doctrine d'une seule nature. Il n'est pas douteux que la fraude des apollinaristes rentrés dans la communion catholique et propageant sous le nom de Pères orthodoxes les traités hérétiques d'Apollinaire touchant l'Incarnation n'aient contribué à amener ce résultat. L'aventure d'Eutychès dessilla les yeux les plus obstinément aveuglés sur ce péril caché. (H. L.)

2. Nous parlerons de l'homme dans le paragraphe suivant, nous pouvons dès maintenant démonter le théologien. Ce qui valut à Eutychès son succès parmi ses contemporains, ce fut l'idée qu'on se fit de lui comme du représentant authentique de la théologie cyrillienne et d'un marteau de l'orthodoxie levé sur le nestorianisme encore menaçant. Dès le premier moment il dut à cette circonstance un parti imposant dans l'Église d'Alexandrie dont le patriarche Dioscore se prononça en sa faveur. Eutychès était un esprit médiocre, étroitement attaché à chacun des termes de Cyrille qu'il comprenait à peine ou pas du tout et dont il ne pouvait s'écarter sans courir risque d'errer. Cyrille enseignait à plusieurs reprises que les deux natures constituaient un seul Christ et Eutychès forçait l'expression et la pensée jusqu'à dire qu'après la réunion des deux natures dans le Christ il ne fallait plus admettre en lui qu'une seule nature et une seule substance. Ce qui paraît faire peu d'honneur à Eutychès, c'est qu'il se méprenait sur le sens des idées de Cyrille. « Nous voyons, disait celui-ci, que deux natures se réunissent en une inséparable unité sans mélange et sans transformation. Mais après la réunion, nous ne séparons pas les deux natures l'une de l'autre, ni ne partageons en deux le Fils unique : nous parlons seule-

Digitized by Google



La cause de l'orthodoxie fit une très grande perte par la mort de Cyrille arrivée en 444. L'illustre évêque d'Alexandrie aurait peut-être pu, grâce à l'autorité qu'il avait su acquérir, arrêter la nouvelle hérésie. On lui donna pour successeur l'archidiacre Dioscore, personnage de bonne renommée qui avait accompagné Cyrille à Éphèse [1]. Mais, une fois évêque, Dioscore pencha de plus en plus

ment d'un fils et, comme ont dit les Pères, d'une nature incarnée de Dieu, le *Logos.* » S. Cyrille, *Epist.*, XLV, *P. G.*, t. LXXVII, col. 232 sq. Cyrille ne dit pas que deux natures aient existé à part avant leur union. L'addition « avant l'union » n'est pas de saint Cyrille, mais d'Eutychès. Après la réunion les deux natures ne sont plus séparables, mais saint Cyrille laisse expressément subsister une différence des deux natures même après la réunion (*Epist.*, XXXIX, *P. G.*, t. LXXVII, col. 180 ; *Contr. Nest.*, l. II, c. VI, *P. G.*, t. LXXVI, col. 84 sq.) et ici encore, Eutychès s'écarte, sans paraître s'en apercevoir, de la doctrine qu'il prétend exposer. L'autre proposition eutychéenne relative à la différence essentielle du corps du Christ et du nôtre ne s'écarte pas moins de la doctrine cyrillienne. Saint Cyrille disait en effet : « Si nous disons que N.-S. J.-C. est descendu du ciel et des hauteurs, nous ne disons pas cela pour faire entendre qu'il aurait apporté avec lui son saint corps du ciel, mais nous suivons saint Paul pour qui le premier homme tiré de la terre était terrestre et le second, venu du ciel, était spirituel. » *Epist.*, XXXIX, *P. G.*, t. LXXVII, col. 177 sq. C'était encore ce qu'Eutychès n'avait pas su entendre et cependant saint Cyrille pour plus de clarté ajoutait qu'on ne peut parler ainsi parce que le *Logos* fait homme doit être considéré comme une personne et, à ce titre, désigné même dans sa nature humaine comme un homme venu du ciel, quoiqu'il eût pris cette nature humaine dans le sein de la Vierge. Le P. Pétau jugeait avec raison qu'Eutychès n'était pas assez subtil pour démêler les sens différents que pouvaient recevoir certaines expressions un peu embarrassées employées par saint Cyrille. Il était d'autant plus difficile de toucher le fond de ce pauvre théologien qu'il ne savait exactement lui-même les limites de sa pensée et on risquait de s'en écarter en cherchant à la préciser. Les plus habiles y perdaient leur peine. Le pape saint Léon qui avait été informé des opinions d'Eutychès entendit « les deux natures constituant un seul Christ », dans ce sens qu'il s'agissait des deux natures avant la réunion, comme si Eutychès professait les idées origénistes de la préexistence de l'âme humaine, puisqu'il ne pouvait plus être question de deux natures existant avant l'Incarnation. Eutychès ne s'était pas prononcé pour ce préexistentianisme éventuel. Peut-être Eutychès considérant que la nature divine du Verbe existait avant l'incarnation, se figura aussi la nature humaine en elle-même comme une chose réelle et subsistante. Selon lui, le Verbe incarné était une seule nature composée de deux qui existaient séparément avant leur union, l'une dans la vérité, l'autre dans son imagination. (H. L.)

1. W. Bright, dans *Dictionn. of christ. Biography*, t. I, p. 854-862. Intronisé patriarche d'Alexandrie, vers le milieu de 444, il reçut la consécration épiscopale des mains de deux évêques seulement, Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. VII,


Digitized by Google

vers le monophysisme et devint bientôt le chef et l'appui des nouveaux hérétiques dans tous les diocèses et les provinces. Il joignit à ses erreurs un odieux système d'accusation contre la mémoire de

col. 603. Archidiacre de Cyrille, il n'avait jamais été marié. Son caractère reste difficile à définir. Théodoret, *Epist.*, LX, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 1232, rend bon témoignage des vertus de Dioscore, peu de temps après son élévation à l'épiscopat ; mais dès qu'il se fut précipité à corps perdu dans le monophysisme on éleva contre lui les plus graves accusations relativement à sa conduite pendant ses premières années d'épiscopat : exactions aux dépens des héritiers naturels de Cyrille, possesseur d'une belle fortune qui lui venait de sa famille ; ces exactions avaient pour but de soudoyer le peuple d'Alexandrie par des distributions de pain et de vin à des prix dérisoires. Cette conduite était d'autant plus odieuse que Dioscore devait à Cyrille tout ce qu'il était. D'ailleurs il ne vint à ses fins de faire dépouiller les héritiers de Cyrille qu'en violant un fidéicommis et en faisant emprisonner et périr misérablement presque tous les membres de la famille du patriarche défunt, de connivence avec le ministre-eunuque Chrysaphius. Dioscore fut un fléau pour l'Égypte. Ses tournées épiscopales n'étaient pas moins redoutées des provinces qu'une invasion de Maziques ou de Blemmyes. La population émigrait à son approche et soustrayait ce qu'elle avait de plus précieux à ses rapines éhontées. Ce qu'on citait de plus fort en ce genre s'était passé en Libye, province stérile et misérable dont les habitants, par l'intermédiaire des évêques, avaient obtenu de l'empereur une part gratuite de froment dans la distribution de l'annone, part à répartir entre les indigents de chaque église. Dioscore réclama, en sa qualité de patriarche, le droit de diriger la distribution. Il se fit délivrer le blé, l'emmagasina, le vendit en une année de disette, réalisa un gros profit. La Libye n'en vit jamais rien. Ces faits, et d'autres du même genre, furent affirmés sous la foi du serment en plein concile, à quelques années de là. Les mœurs de Dioscore étaient un scandale public. Des Égyptiens, dignes de foi, rapportèrent au concile de Chalcédoine que la maison épiscopale et les bains de l'évêque étaient continuellement fréquentés par des femmes de mauvaise vie. L'une d'elles, nommée Pansophia, passait dans l'Égypte entière pour la maîtresse de Dioscore parmi beaucoup d'autres qui s'arrachaient sa faveur passagère. Le clergé formé par saint Cyrille fut particulièrement maltraité par son successeur. Un diacre déclara devant le concile de Chalcédoine que le nouveau patriarche avait juré de chasser d'Alexandrie, de faire mourir au besoin, les anciens amis de Cyrille : il rappela les déboisements, les accaparements, les incendies, dans l'affaire des Longs-Frères, et se déclara prêt à prouver toutes ses accusations. Mansi, *op. cit.*, t. VI, col. 1008. Après ce diacre Théodore, ce fut au tour du diacre Ischyrion de dévoiler les turpitudes de toutes sortes de son évêque, tentatives d'assassinat, confiscations, impudicité. Mansi, *op. cit.*, t. VI, col. 1012. Le neveu de Cyrille, le prêtre Athanase, montra comment sa famille et lui étaient réduits aux dernières extrémités de la faim et rappela qu'il avait été déposé de son sacerdoce sans aucun procès. Le laïque Sophrone cita certaines paroles de Dioscore qui montraient son incommensurable orgueil : il ne reconnaissait pas d'autorité — même celle de l'empereur — au-dessus de la sienne. Mansi, *op. cit.*,

Digitized by Google

Cyrille, l'accusa d'avoir épuisé le trésor d'Alexandrie pour soutenir sa lutte contre Nestorius, et pour ce motif confisqua son héritage qui n'était pas sans valeur (Cyrille étant issu d'une famille riche et considérable). Cette injustice lui permit de donner aux pauvres du pain à bon marché et de se rendre populaire, tandis qu'il chassait du clergé d'Alexandrie quelques parents de Cyrille et leur enlevait leurs charges. Dioscore a été, selon nous, un mono-
[315] physite convaincu : mais nous savons qu'on l'a accusé d'avoir favorisé les monophysites afin d'arriver, par leur moyen, à établir son siège patriarcal au-dessus de celui de Constantinople, et à plus forte raison au-dessus des autres sièges patriarcaux de l'Orient ; il y parvint, en effet, lors du brigandage d'Éphèse.

Avec l'appui d'un tel évêque qui, à un grand prestige, joignait une réelle puissance, les monophysites commencèrent çà et là à poursuivre les évêques et les prêtres orthodoxes et à leur enlever leurs places, sous prétexte d'hérésie. Le premier fait de ce genre perpétré au grand jour fut l'attaque tentée contre Irénée, métropolitain de Tyr en Phénicie depuis 444 [1], qui, jadis *comte* impérial, à

t. VI, col. 1029). Des accusations non moins graves et non moins répugnantes avaient été portées contre saint Athanase, mais la valeur des témoins et la précision des témoignages différaient complètement. D'ailleurs, en admettant qu'on ait exagéré certaines dépositions, qu'on en ait faussé même quelques-unes, il reste que Dioscore, par tous les documents qui nous le font connaître, fut un lamentable personnage. Il se heurta parfois à des hommes tels qu'il s'en rencontre trop peu, par exemple, saint Léon Ier (*Epist.*, IX, *P. L.*, t. LIV, col. 624), dont la lettre ne dut pas l'inciter à s'engager trop à fond de ce côté. En 447 Dioscore se trouva du nombre de ceux qui firent connaître leurs soupçons relativement à la doctrine de Théodoret, fort engagé précédemment dans le nestorianisme, il le dénonça même à Domnus d'Antioche et s'attira une verte réponse de Théodoret. *Epist.*, LXXXIII, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 1265). La correspondance s'envenima, bientôt on en fut aux anathèmes. Dioscore ne s'occupait guère en cette matière des droits patriarcaux de Rome, d'Antioche et de Constantinople et encore moins de leurs susceptibilités : on ne pouvait être ni plus imprudent ni plus maladroit. On le lui fit bien voir. Théophane, *Chronograph.*, p. 150, dit de Dioscore, glorifié par le monophysite Zacharie le Rhéteur, *Fragmenta*, dans Maï, *Nova coll.*, t. x, part. I, p. 362 : ὁ δυσσεβὴς μηθ'ὅλως διδασκαλικὸς, ἀρχεῖος δὲ καὶ ἀνήμερος. Baronius, *Annales*, ad ann. 445, n. 1 sq. Saint Léon, *Epist.*, XXIV, 1, qualifie Eutychès de *multum imprudens et nimis imperitus*. (H. L.)

1. C'est un type de grand seigneur théologien. Nous l'avons vu accompagner Nestorius à Éphèse, en 431, sans mandat, en qualité d'ami ; néanmoins il ne se priva pas d'intervenir énergiquement en faveur de l'hérésiarque en intimidant le concile ; un peu plus tard il se dépensa tout autant lorsqu'il s'agit de faire accepter à Théodose II le conciliabule d'Éphèse. Après la condamnation

Digitized by Google

Éphèse, comptait parmi les protecteurs de Nestorius, ce qui lui avait valu l'exil sous Théodose II en 435. Plus tard il quitta le parti de Nestorius, et travailla à l'union avec Cyrille. Ses adversaires lui reprochaient de s'être marié deux fois lorsqu'il était encore laïque. Théodoret, qui le défendit, vante ses vertus, son zèle, son amour des pauvres, son orthodoxie inébranlable, et il fait remarquer que l'on avait déjà vu des hommes mariés deux fois et ordonnés à cause de leurs éminentes qualités [1]. Il en cite plusieurs exemples, ajoutant que l'ordination d'Irénée avait été approuvée par Procle de Constantinople, de vénérable mémoire. Théodoret avait, sans compter son opposition aux monophysites, alors à leurs débuts, un motif personnel de se déclarer en faveur d'Irénée : il avait assisté à son sacre et l'avait *approuvé*. Baronius suivi par d'autres historiens a même conclu de sa cx[e] lettre qu'il avait procédé lui-même à l'ordination ; Tillemont a remarqué qu'il n'est guère probable que l'on ait choisi un simple évêque de l'Euphratésienne pour consacrer le premier métropolitain de la Phénicie. Cet honneur revenait plutôt à l'archevêque d'Antioche, et d'après le *Synodicon*, Domnus d'Antioche avait en effet ordonné Irénée [2]. On peut

de Nestorius, Irénée fut exilé à Pétra où il demeura jusqu'en 445. A cette époque il fut fait évêque de Tyr, sans doute par l'intervention de Théodoret avec qui il était lié. Déposé en 448, il mourut peu après, avant le concile de Chalcédoine, pense-t-on. Vers l'année 437-438, il avait composé un livre intitulé Τραγῳδία. C'était un exposé historique contenant, divisé en trois livres, le récit des événements auxquels il avait pris part (431-433). L'ouvrage est perdu en grec, mais il est cité et réfuté par l'auteur latin anonyme du vi[e] siècle à qui nous devons le *Synodicon adversus tragœdiam Irenæi*. Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. v, col. 743 ; Tillemont, *Mém. hist. ecclés.*, t. xiv, p. 613. Cf. Cave, *Scriptores ecclesiastici*, 1741, t. i, p. 437-438 ; D. Ceillier, *Hist. génér. aut. ecclés.*, 1[e] édit., t. xiii, p. 443-444 ; 2[e] édit., t. viii, p. 387 ; Assemani, *Biblioth. orient.*, t. iii, part. 1, p. 38-39 ; Tillemont, *Mém. hist. ecclés.*, 1711, t. xv, p. 263-268, 871-872 ; E. Venables, dans *Dictionn. of christ. Biogr.*, t. iii, p. 280-282. (H. L.)

1. Théodoret, *Epist.*, cx, *P. G.*, t. lxxxiii, col. 1304. Cf. Tillemont, *Mém. hist. ecclés.*, t. xv, col. 872 : « Temps de la lettre 110 de Théodoret. » En l'année 447. (H. L.)

2. Tillemont, *Mém. hist. ecclés.*, t. xv, p. 871, note 5 : « Que c'est Domnus qui a ordonné Irénée de Tyr, et non pas Théodoret. » Baronius, et ceux qui ont suivi son sentiment, ne peuvent l'appuyer que sur ces mots de l'*Epistola CX* : ἐχειροτόνησα τὸν θεοφιλέστατον ἐπίσκοπον Εἰρηναῖον. Ceci paraissait si fort à Baluze qu'il allait jusqu'à accuser de fausseté ce que dit le *Synodicon*, que c'est Domnus qui a ordonné Irénée. C'est cependant l'exacte vérité. Il n'a pas pris garde qu'en cet endroit Théodoret parle au nom de Domnus, pour lui marquer ce qu'il pouvait écrire à Constantinople au sujet de l'ordination. Loin

Digitized by Google

expliquer ce que dit Théodoret, si l'on suppose que ces mots :
[316] ἐχειροτόνησα τὸν... Εἰρηναῖον κ. τ. λ. sont placés dans la bouche de Domnus. Domnus d'Antioche devait, pensait-il, s'exprimer vis-à-vis de l'empereur de la manière qu'il lui suggère.

L'intervention de Théodoret fut sans résultat. Théodose II déposa Irénée, lui ordonna de quitter l'Église de Tyr, sans garder aucun titre ni insigne extérieur de sa dignité ; il devait vivre dans sa patrie en simple particulier et sans éclat. Ceci se passait en 448 [1].

Peu de temps après, Théodoret dut songer à sa propre défense, et, cette fois, Dioscore se déclara ouvertement partisan des monophysites. Mandé par son patriarche Domnus, Théodoret avait séjourné quelques semaines à Antioche, et y avait prêché. Quelques personnes voulurent découvrir le nestorianisme dans un de ses sermons et en informèrent Dioscore d'Alexandrie, quoique ni eux ni Théodoret ne se trouvassent sous sa juridiction. Dioscore releva l'accusation et en écrivit à Domnus d'Antioche [2]. Théodoret

de contredire le *Synodicon*, il le confirme donc pleinement. Baronius, Baluze, le P. Garnier et Lupi se sont donc trompés et Lupi plus qu'eux tous quand il a ajouté qu'une ordination si irrégulière avait attiré à Irénée de gros ennuis. — On n'en a aucune preuve. (H. L.)

1. Décret impérial dans Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. v, col. 417 ; Hardouin, *Coll. concil.*, t. I, col. 1719. Ce décret n'est pas daté, mais on voit par les lettres de communication, adressées par les fonctionnaires de l'État, qu'il fut publié le 18 avril 448. (H. L.)

2. Les *Actes syriaques* du brigandage d'Éphèse retrouvés depuis peu d'années nous ont fait connaître une partie de la correspondance échangée entre Domnus et Dioscore. Malheureusement le ms. offre une lacune en cet endroit. En cette année 448 la situation se tendit à l'extrême. Des clercs d'Édesse accusaient Ibas auprès de Domnus d'Antioche, tandis que d'autres clercs poussaient jusqu'à Alexandrie pour porter plainte non seulement contre Ibas mais contre Domnus lui-même. A l'instigation de ces dénonciateurs, Dioscore écrivit à Constantinople et à Domnus. La cour impériale se montra, comme presque toujours, accueillante à Dioscore et lança un décret qui visait directement Irénée de Tyr, et indirectement Théodoret et ses collègues (février-avril 448). Dioscore profita de ce premier succès pour écrire à Domnus une première lettre d'admonestation dans laquelle il se plaint de ses tendances à favoriser tous les ennemis de l'orthodoxie, notamment Irénée de Tyr et Théodoret de Cyr. On voit par cette lettre qu'Irénée est déjà chassé de Tyr, en vertu du décret impérial du 15 avril 448 (*Actes syriaques*, p. 208) et comme Dioscore exhorte Domnus à faire choix pour ce siège d'un évêque dont la doctrine soit irréprochable, on en doit conclure qu'à cette date, l'évêque Photius n'était pas encore élu. Nous savons par une lettre de Domnus que l'élection de Photius eut lieu le neuf du mois d'Éloul (= 9 septembre 448). C'est donc entre ces deux dates qu'il faut placer la première lettre. *Actes syriaques*, p. 184, 208-209.


Digitized by Google

se défendit de la manière la plus brillante et décisive dans une

Domnus y répondit par une circulaire que nous ne possédons pas en entier et envoya un de ses prêtres à Dioscore. Il se plaignit qu'on eût ajouté foi aux plaintes de ses calomniateurs, fit une profession de foi aux décisions des conciles et émit le souhait qu'on s'en tînt à ce qui avait été convenu jadis entre Paul d'Émèse et Cyrille. Il priait Dioscore d'éclairer les alexandrins. Par rapport à l'Église de Tyr, il avait, disait-il, répondu de vive voix aux envoyés de Dioscore. *Actes syriaques*, p. 215. Si cette lettre ne présentait une lacune, dont rien ne permet de préjuger le contenu, on la pourrait rapporter aux derniers jours d'avril ou au commencement de mai 448; elle est de toutes façons antérieure au 9 septembre de cette année. Comme Théodoret se trouvait très probablement à Constantinople à l'époque du jugement d'Ibas (*Actes syriaques*, p. 85-89), Domnus lui aura communiqué alors la lettre de Dioscore. Théodoret en prit occasion d'écrire au patriarche d'Alexandrie afin de défendre sa personne et celle de ses collègues. Théodoret, *Epist.*, LXXXIII, *P. G*, t. LXXXIII, col. 1266-1276. Ce dut être sur ces entrefaites que Domnus rendit sa sentence dans l'affaire d'Ibas (Mansi, *op. cit.*, t. VII, col. 317-218) et se compromit ainsi à tout jamais dans l'esprit des chefs du parti eutychien. La correspondance de Dioscore avec Domnus n'empêchait pas l'alexandrin d'envoyer des évêques à Constantinople pour peser sur la volonté vacillante de l'empereur. Pour lui il envoyait à Domnus d'Alexandrie une lettre malheureusement incomplète mais dont la réponse de Domnus nous permet de combler les lacunes. Il s'y plaignait de Théodoret qu'il décrivait sans le nommer, mais de façon à ne pouvoir s'y méprendre. Il devait sans doute parler aussi de Cyrille et de ses anathématismes contre Nestorius, car Domnus lui répond longuement sur ce point. Dioscore terminait sa lettre en priant Domnus de la faire lire dans les assemblées des fidèles. Domnus répondit qu'il fallait s'en tenir à la paix conclue et ne pas faire revivre les disputes apaisées; il avertit Dioscore que contrairement à son désir il n'avait pas donné lecture de sa lettre aux fidèles de crainte de souffler sur la cendre et de ranimer l'incendie. Il terminait en protestant de ses sentiments orthodoxes. Ce furent sans doute les dernières lettres échangées entre Dioscore et Domnus. Dans une lettre à Flavien de Constantinople, écrite vers le mois de septembre 448 (*Actes syriaques*, p. 184), Domnus, s'exprime en ces termes relativement à sa récente correspondance avec Dioscore : « Nous avons prié sa religion d'obliger ceux qui ne veulent pas s'en tenir (à l'accord de Cyrille et de Paul d'Émèse) à y souscrire. Mais quelques-uns des nôtres, un de ceux qui pensent différemment de nous [le moine Théodose sans aucun doute], s'est rendu à Alexandrie, et là, il a induit en erreur plusieurs de ceux qui y habitent. A force de soulever contre nous des calomnies, il est parvenu à exciter des cris sans fin contre les évêques orientaux, même dans l'église. L'évêque Dioscore a imposé silence, en promettant de nous écrire et de nous envoyer des prêtres, pour nous faire connaître les propos dont nous étions l'objet. C'est ce qu'il a fait, mais il a écrit des lettres qu'il n'aurait jamais dû nous envoyer. Quand on connaît la parole de Dieu : « Ne prête pas ton oreille « à de vains bruits » (Exode, XXIII, 1), il ne faudrait pas ajouter foi à tout ce qui se dit contre nous, comme pourrait en avoir le droit celui qui aurait dissenté

Digitized by Google

lettre à Dioscore [1], et il donna une claire profession de foi qui prouvait son orthodoxie. Dioscore n'en jeta pas moins l'anathème sur lui, et envoya à la cour des ambassadeurs pousser la procédure [2]. Un décret impérial ordonna à Théodoret de réintégrer immédiatement son évêché et de n'en plus sortir ; sans cependant l'accuser d'hérésie, ainsi que faisait Dioscore [3]. Un second décret

chaque chose à fond et reconnu depuis longtemps la justesse des accusations. Voilà l'injustice dont Dioscore s'est rendu coupable à notre égard ; mais nous, qui avons souffert cette injure, nous lui avons répliqué courageusement quoique en termes amicaux. Nous avons affirmé à sa Religion que tous ces bruits étaient dénués de fondement. Aucun des pieux évêques orientaux, lui disions-nous, ne soutient des opinions contraires à la doctrine apostolique. Du reste, les révérends prêtres qu'il a envoyés ont pu s'en convaincre par l'examen des faits. Mais, pour lui, sans s'instruire plus à fond, il a prêté l'oreille à tous ceux qui nous calomnient et fait une chose que nous n'aurions jamais pu croire, si l'assemblée des fidèles tout entière n'en eût pas été témoin. Cédant aux conseils de ceux qui nous anathématisaient, il s'est levé et a adhéré à leurs cris. Avec cela, il a envoyé à Constantinople, ainsi que nous l'avons appris, quelques évêques qui dépendent de lui pour soulever de nouveaux troubles contre nous. » Cette lettre de Domnus se trouve parmi celles de Théodoret à qui elle est attribuée. Baronius, *Annales*, ad ann. 448, n. 16 ; Tillemont, *Mém. hist. ecclés.*, t. xv, p. 278-285. Elle figure dans les œuvres de Théodoret sous le n. LXXXVI, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 1277-1282. Cependant l'abbé P. Martin fait remarquer que la fin n'est pas la même dans le texte syriaque qui l'attribue à Domnus et dans le texte grec qui l'attribue à Théodoret. Le grec insère un passage au sujet de Procle, le syriaque remplace ce passage par la nouvelle que Domnus donne à Flavien de l'élection de Photius au siège de Tyr. Le contexte indique assez que cette lettre émane du patriarche d'Antioche plutôt que de l'évêque de Cyr, puisque son auteur défend les droits patriarcaux d'Antioche contre les empiètements de Dioscore. *Rev. des Quest. hist.*, 1874, t. XVI, p. 50. (H. L.)

1. Théodoret, *Epist.*, LXXXIII, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 1265.

2. Théodoret, *Epist.*, LXXXV, *Ad Basilium*, et *Epist.*, LXXXVI, *Ad Flavianum*, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 1276, sq.

3. Théodoret, *Ep.*, LXXIX, *Ad Anatolium* ; *Ep.*, LXXX, *Ad Eutychium* ; *Ep.*, LXXXI, *Ad Nomum* ; *Epist.*, LXXXII, *Ad Eusebium episcopum Apam.*, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 1276 sq. On a proposé plusieurs dates pour cet événement, entre 445 et 448. Cette dernière est seule certaine. La déposition d'Irénée de Tyr n'ayant pas fait grande impression sur les évêques d'Orient et le parti eutychien se plaignant sans cesse des prédications de Théodoret à Antioche, on espéra trouver un remède dont l'efficacité serait double et on s'arrêta à la relégation de Théodoret dans son propre diocèse. Parmi les lettres de l'édition de Théodoret, l'epist. LXXXIII doit dater des mois de mai ou juin 448 ; les epist. LXXIX-LXXXII, sont postérieures ; cf. Tillemont, *Mém. hist. ecclés.*, t. XV, p. 273-285, 873, 897-898. L'epist. LXXXV est antérieure à la relégation. (H. L.)

Digitized by Google

alla plus loin et défendit à Théodoret de paraître au concile qui allait bientôt se réunir (Brigandage d'Éphèse), s'il n'y était personnellement convoqué [1]. [317]

Le pape Léon le Grand, dans sa XXXI[e] lettre à l'impératrice Pulchérie, dit, que Dieu avait peut-être permis l'affaire d'Eutychès *ut quales intra ecclesiam laterent, possent agnosci* [2]. En fait les monophysites continuèrent avec beaucoup de finesse à se couvrir du manteau de l'orthodoxie pour poursuivre des évêques orthodoxes, et porter une accusation de nestorianisme contre l'épiscopat de l'Orient tout entier [3]; mais cette situation fausse ne pouvait se prolonger, le moment vint où les masques durent tomber. Ce qui eut lieu pour un des monophysites les plus considérables, l'archimandrite Eutychès, qui donna son nom à la nouvelle hérésie.

171. Eutychès et ses accusateurs.

Eutychès, qui, au dire de ses adversaires, aurait dû plutôt s'appeler Atychès (c'est-à-dire *le malheureux*), s'était fait moine très jeune; en 448, il pouvait dire qu'il s'était voué à la solitude depuis déjà soixante-dix ans [4]. Dans les actes de la quatrième session de

1. Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. VI, col. 589; Hardouin, *Coll. concil.*, t. II, col. 71.

2. S. Léon, *Epist.*, XXXI, *P. L.*, t. LIV, col. 789.

3. Théodoret, *Epist.*, XCV, *Ad Antioch. præfect.*, *Epist.*, CI, *Ad Celerin.*, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 1289.

4. Eutychès, *Epist. ad Leonem papam*, dans Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. V, col. 1015, *Synodicon*, c. 222; Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. VI, col. 627, 639, 651, 856, 863; t. VII, col. 62; Théodoret, *Epist.*, LX, LXXIX-LXXXIII, XCII, CI, CX, CXIII; Baronius, *Annales*, ad ann. 448, n. 18 sq., 53-55; ad ann. 451, n. 10; ad ann. 454, n. 16; Pagi, *Critica*, ad ann. 443, n. 8; ad ann. 448, n. 5-8, ad ann. 449, n. 3; J. M. Fuller, dans *Dictionn. of christian Biography*; G. P. Gabler, *Eutychetis de unione naturarum in Christo sententia illustrata*, in-4, Ienæ, 1794; J. Meisterus, *Oratio de Eutychete et ejus erroris sectatoribus*, in-4, Gorliciæ, 1583; Am. Thierry, *Les grandes hérésies du V[e] siècle. Nestorius et Eutychès*, dans la *Revue des Deux-Mondes*, 1871, t. XCVI, p. 721-763; *Nestorius et Eutychès*, in-8, Paris, 1878; Tillemont, *Mém. hist. ecclés.*, 1711, t. XV, p. 486-585, 899 sq. Eutychès appartenait vraisemblablement à cette classe de moines dont nous avons rencontré un type dans Dalmatius, qui avaient fait vœu de ne jamais sortir vivants de leur cloître; comme Dalmatius encore, il en

Digitized by Google

Chalcédoine, on désigne comme son maître (διδάσκαλος) un certain

était sorti pour le service de l'Église. Il s'était fait connaître à Éphèse et apprécier pour son ardeur, il y avait lié amitié avec le champion de l'orthodoxie Eusèbe de Dorylée. Il était archimandrite d'un des monastères les plus considérables, et à ce propos, on ne peut s'empêcher de remarquer que pour un supérieur monastique il était assez peu cultivé. Il connaissait l'Écriture et c'était à peu près tout, car pour le reste il en faisait peu de cas, ou même pas du tout. Il prétendait que les sentiments des Pères ne servaient de rien et que, puisque Dieu avait fait un livre, il avait dû y mettre tout ce qu'il nous importe de savoir : à nous seulement de lire et d'entendre. Un homme qui raisonne de la sorte peut bien s'imaginer que l'Église a besoin de ses lumières pour éclairer la route à suivre. Eutychès s'imagina qu'il lui appartenait d'achever la tâche incomplète du concile d'Éphèse auquel il reprochait une définition insuffisante du mystère de l'Incarnation, un malencontreux silence sur la part incombant à la divinité dans l'union des deux natures du Sauveur, et surtout l'adoption d'une doctrine faisant prévaloir l'humanité dans la personne de Jésus-Christ. C'est pour remplacer cette œuvre tronquée qu'il se flatta de donner un système complet et définitif. L'outrecuidance lui tenant lieu de tout le reste, il imagina atteindre son but en contredisant Nestorius sur tous les points. Au lieu d'amoindrir l'union hypostatique, il l'exagéra, sans s'apercevoir qu'il la supprimait. Selon sa doctrine, le Verbe divin, hypostase de la Trinité, avait pris dans le sein de Marie une nouvelle génération dont les éléments appartenaient à la divinité et ne possédaient qu'une humanité apparente. Jésus était consubstantiel à son Père, il ne l'était pas à sa mère, il ne lui devait rien, n'avait rien tiré d'elle. Quant à son corps, à son âme et à son esprit, tout cela appartenait à la divinité. Cette doctrine bizarre avait des rapports avec l'enseignement des sectes gnostiques sur le corps fantôme de Jésus ; assurément Eutychès ne s'en doutait pas, et il lui arrivait ainsi de frôler des hérésies anciennes et condamnées, non par l'effet d'une réminiscence dont il eut été bien empêché, mais par l'effet d'une coïncidence entre elles et le développement logique de prémisses erronées. Il enseignait à huis-clos que Jésus avait été formé d'une substance éternelle comme Dieu même et existant avant le temps pour être unie plus tard au Verbe divin quand l'heure de la rédemption divine aurait sonné. C'était, à peu de chose près, la doctrine de la préexistence des êtres, enseignée jadis par Origène. Ou bien Eutychès faisait créer le corps de Jésus par le Verbe divin lui-même et de sa substance divine dans le sein de Marie qui se trouvait réduite à perdre son titre de Θεοτόκος pour n'être plus que la dépositaire d'un être divin n'ayant d'humain que l'apparence. Une telle conséquence, passablement inattendue de la part d'un champion si bruyant du parti antinestorien, eût été faite pour surprendre. Eutychès ne s'en aperçut pas, ou bien s'il le comprit il garda un silence absolu devant le concile. Il se perdait lui-même dans cette belle ordonnance théologique que son illusion transformait en dédale où, tout le premier, il se sentait égaré. Il se trouvait amené, par une conséquence logique, à nier la rédemption, parce que la rédemption implique un médiateur entre la race d'Adam et le Créateur qu'elle avait offensé. (H. L.)

Digitized by Google

abbé Maxime, d'ailleurs inconnu [1]. On ne dit pas si cet abbé l'a formé comme moine ou comme hérétique. Eutychès était à la fois moine et prêtre, et, depuis environ trente ans, dirigeait, en qualité d'archimandrite (μάνδρα, c'est-à-dire *parc*, *couvent*), un couvent situé devant les murs de Constantinople qui ne comptait pas moins de trois cents moines [2]. Quand éclata l'hérésie de Nestorius, il déploya le plus grand zèle à la combattre, et il put se vanter plus tard d'avoir travaillé pour la foi, à Éphèse [3]. Il ne voulait pas dire par là qu'il avait été de sa personne à Éphèse (il ne faut pas, en effet, le confondre avec le diacre Eutychès, qui était au service de Cyrille pendant le concile) ; mais simplement qu'il s'était fort employé à la cour impériale contre le nestorianisme. Il dut prendre part à cette procession à la tête de laquelle se trouvait un autre archimandrite, [318] Dalmatius, et qui fit connaître à l'empereur l'oppression qui pesait sur le parti orthodoxe à Éphèse. Épiphane, archidiacre de Cyrille, le nomme avec Dalmatius, lorsqu'il pria ces deux archimandrites de s'entremettre auprès de l'empereur et des hauts fonctionnaires, pour soutenir la cause de Cyrille. Ce dernier tenait Eutychès en telle estime, qu'il lui envoya une copie particulière des actes d'Éphèse [4]. Eutychès avait un protecteur tout-puissant dans la personne de l'eunuque Chrysaphius, à qui il avait servi de parrain [5]. Il cher-

1. Hardouin, *Coll. concil.*, t. I, col. 422 ; Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. VII, col. 62.

2. Hardouin, *op. cit.*, t. II, col. 110, 103, 234 ; Mansi, *op. cit.*, t. VI, col. 651, 639, 863. L'autorité de l'archimandrite ne s'étendait qu'à une seule maison religieuse. En ce qui concerne la mandre d'Eutychès, on en connaît la plupart des membres. Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. VI, col. 861-868. Lorsqu'en 448 le concile de Constantinople privera l'hérésiarque de l'archimandritat, ce sera en lui enlevant la direction de son monastère. L'année suivante, le Brigandage d'Éphèse lui rendra le titre et la charge. Mansi, *op. cit.*, t. VI, col. 724, 748, 836, 861. Nous lisons dans les souscriptions à la condamnation d'Eutychès, le 22 novembre 448, les noms de vingt-trois supérieurs monastiques de Constantinople qui se donnent le titre d'archimandrites. Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. VI, col. 752. Cf. E. Marin, *Les moines de Constantinople*, in-8, Paris, 1897, p. 85-90 ; J. Pargoire, dans le *Dictionn. d'archéol. chrét. et de liturgie*, t. I, au mot *Archimandrite*, col. 2739-2761. (H. L.)

3. Hardouin, *Coll. concil.*, t. II, col. 95, 229 ; Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. VI, col. 627, 8561. (H. L.)

4. Mansi, *op. cit.*, t. VI, col. 631 ; Hardouin, *op. cit.*, t. II, col. 98.

5. Ce Chrysaphius était un franc coquin qui s'entendait à merveille avec Dioscore et Eutychès. Il avait été esclave (barbare d'origine, dont le vrai nom était Tzuma), et chef des eunuques. Aucun de ceux qui dominèrent le pitoyable empereur Théodose II n'exerça sur lui une autorité aussi despotique que Chry-

Digitized by Google

cha en outre à gagner le pape Léon le Grand ; au printemps de 448, il lui écrivit pour lui signaler la persistance du parti nestorien. A son point de vue, en effet, les orthodoxes étaient nestoriens, et le pape Léon paraît bien s'en être douté ; aussi répondit-il avec beau-

saphius. Il porta l'astuce, l'avarice, la cruauté, le génie de l'intrigue et de la flatterie à un degré qui surprit même les Orientaux que nulle servilité n'étonne. L'air noble et la démarche majestueuse de l'eunuque avaient séduit l'empereur à tel point qu'il fit de lui son « grand spathaire », ce que nous appellerions aujourd'hui « grand connétable » ; il était en outre grand chambellan. Il avait engagé la lutte contre Pulchérie, sœur de Théodose, jadis régente, à la sagesse de laquelle l'empire avait dû une prospérité merveilleuse de dix années. Ecartée par l'intrigue du conseil de l'empereur, Pulchérie vivait dans la retraite, sauf en quelques occasions solennelles où elle intervenait avec l'énergie et l'autorité d'un caractère et d'un prestige sans égal à la cour. Pour empêcher ces retours passagers de puissance et délivrer leur maître de ce Richelieu intermittent, les eunuques dirigeants avaient plus d'une fois formé le complot de la faire sortir du palais. Chrysaphius y réussit enfin ; mais en cherchant à ruiner la popularité de l'Augusta, on ne réussit qu'à l'accroître encore. Retranchée dans le domaine des questions religieuses, inviolablement fidèle à la foi traditionnelle de l'Église, battue en brèche par la cour entière, même par l'impératrice Eudoxie, femme de Théodose, Pulchérie était devenue le centre et le souverain du parti catholique. Après la révolution du palais qui avait amené le départ d'Eudoxie et son établissement en Palestine, Pulchérie avait repris tout son ascendant sur l'empereur et ce retour de faveur l'avait mise une fois de plus en présence de l'influence hostile de Chrysaphius. Le coquin se sentant surveillé par cette femme que la vertu et le talent mettaient au-dessus de ses manœuvres, imagina de la faire écarter définitivement du pouvoir. Il recommença le siège de ce pauvre cerveau ombrageux de Théodose, lui fit entrevoir l'ambition désordonnée et le dédain superbe de sa sœur à l'égard de ce frère qu'elle tournait à sa fantaisie. Ses affaires avançaient assez peu, il eut donc l'idée de faire rappeler l'épouse disgrâciée afin de mettre aux prises les deux Augusta. Il en était là de ses combinaisons tortueuses, lorsqu'en 448, la question du monophysisme vint brusquement détourner les esprits des querelles de gynécées. Chrysaphius était prêt à tenir un rôle. Le lien religieux qui l'attachait à Eutychès était alors tenu pour une parenté réelle. Lorsque Chrysaphius revenait du monastère au palais impérial il affectait une admiration sans bornes pour le génie de l'archimandrite avec qui il venait de s'entretenir. La cour faisait chorus et Théodose devint bientôt lui-même admirateur passionné et partisan fougueux de la doctrine eutychienne, ce qui s'explique d'autant mieux qu'il entendait moins cette doctrine. Une faveur si soudaine et si éclatante valut à Eutychès une petite cour de solliciteurs ecclésiastiques ou mondains, soucieux de recommandations auprès de Chrysaphius. Celui-ci continuait ses manœuvres et amena à l'eutychianisme militant Théodose et Eudoxie. Toutefois ce triomphe dura peu. En 450, à la mort de Théodose, Chrysaphius fut disgrâcié, exilé dans une île et mis à mort sur les instances de Pulchérie à qui son rare bon sens épargnait en politique une sensiblerie pernicieuse. (H. L.

Digitized by Google

coup de prudence (1er juin 448), louant son zèle, mais ajoutant toutefois qu'il ne pourrait intervenir qu'après avoir reçu des renseignements plus précis sur les accusés [1]. Dans une lettre du 13 juin 449, le pape Léon dit expressément qu'Eutychès avait cherché à ternir la bonne renommée des orthodoxes en les accusant de nestorianisme [2]. En portant ces accusations comme en s'opiniâtrant à soutenir ses opinions, Eutychès pensait servir la cause de l'orthodoxie ; il croyait entachée d'hérésie toute doctrine qui ne s'opposait pas d'une manière aussi radicale que la sienne au nestorianisme. Il ne vit pas la différence, bien grande cependant, qui existait dans la manière dont les nestoriens et les orthodoxes comprenaient les deux natures dans le Christ ; il vit seulement que les uns et les autres affirmaient les deux natures, et cela lui suffit pour lancer contre tous une accusation d'hérésie. Raisonner ainsi était faire preuve de peu d'intelligence. Aussi le pape Léon le Grand l'appela-t-il à plusieurs reprises *imprudens et nimis imperitus* [3]. Il disait encore de

1. S. Léon, *Epist.*, XX, *Ad Eutychen Constantinop. abbatem*, *P. L.*, t. LIV, col. 713 ; Hardouin, *Coll. concil.*, t. II, col. 1 ; Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. V, col. 1323. Dans les éditions de saint Léon antérieures à celles des Ballerini cette lettre portait le n. XIX. Les mss. classés par les Ballerini sous le titre de *Collectio Hispanica*, portent ce titre : *Ad Eutychen Constantinopolitanum abbatem adversus Nestorianam hæresim*. Cette lettre de saint Léon en réponse à la lettre d'Eutychès s'adressait à l'archimandrite encore indemne d'hérésie. La lettre d'Eutychès était antérieure à l'aveu public de sa doctrine nouvelle. Quelques-uns s'y sont trompés parce qu'ils ont trouvé cette lettre au début des actes du concile de Chalcédoine auxquels elle semblait appartenir. Antérieure au concile de Constantinople dont nous allons parler, la lettre ne paraît que pouvoir être postérieure à la vulgarisation des opinions découvertes par Domnus d'Antioche. Avant d'être dénoncé par Eusèbe de Dorylée, Eutychès était déjà signalé à l'empereur comme le fauteur d'un renouveau de l'hérésie apollinariste. Nous en avons pour preuve le témoignage de Facundus d'Hermiane, l. VIII, c. V. Ces orthodoxes qu'Eutychès accusait de nestorianisme devant le pape saint Léon, c'étaient Domnus d'Antioche, Théodoret de Cyr et plusieurs autres. (H. L.)

2. *Epist.*, XXXV (al. XXV) ; Hardouin, *op. cit.*, t. II, col. 11 ; *P. L.*, t. LIV, col. 803 sq. : *Quid autem prodest imprudentissimo seni, nestorianæ hæreseos nomine, eorum lacerare opinionem, quorum piissimam convellere non potest fidem, cum quantum Nestorius a veritate discessit, Deitatem Verbi ab assumpti hominis substantia separando, tantum a recto tramite etiam iste desciscat, qui unigenitum Dei Filium sic de utero beatæ Virginis prædicat natum, ut humani quidem corporis speciem gesserit, sed humanæ carnis veritas Verbo unita non fuerit ? De quo prodigio falsitatis quis non videat quæ opinionum monstra nascantur ?* (H. L.)

3. S. Léon, *Epist.*, XXVIII, 1 ; XXXV, 1, *P. L.*, t. LIV, col. 755, 803.

Digitized by Google

lui que son *error* était *de imperitia magis quam de versutia natus* [1]. Le célèbre saint Avit, évêque de Vienne, s'exprimait d'une manière très juste en disant : *Nihil existit claræ eruditionis in viro* [2] ; c'est
[319] aussi le jugement qu'a porté sur Eutychès le grand historien de nos dogmes, le P. Petau [3].

On a cru longtemps qu'Eusèbe, évêque de Dorylée en Phrygie, avait été le premier à entrer en lice contre Eutychès en 448 ; mais Facundus d'Hermiane nous apprend que déjà Domnus d'Antioche avait accusé Eutychès d'apollinarisme [4], par devant l'empereur Théodose II. On n'indique pas, il est vrai, l'époque de cette accusation ; Tillemont et les Ballerini l'ont fixée au commencement de 448 . Facundus nous a conservé la lettre de Domnus à l'empereur ; elle ne paraît pas porter un jugement juste sur les opinions d'Eutychès. Domnus accuse l'archimandrite de Constantinople d'avoir taxé d'erreur Diodore de Tarse et Théodore de Mopsueste : ce qu'il aurait pu faire sans se placer à un point de vue monophysite, et en restant sur un terrain strictement orthodoxe. C'est ce qu'a prouvé la discussion *des trois chapitres*. On ne sait si les plaintes formulées par Domnus contre Eutychès obtinrent quelque résultat ; celles qu'Eusèbe de Dorylée articula à Constantinople contre Eutychès, au mois de novembre 448, produisirent grand effet. Flavien était alors archevêque de Constantinople [6] ; il avait succédé,

1. S. Léon, *Epist.*, xxx, 1, *P. L.*, t. LIV, col. 787.

2. Cf. S. Avit, *Epist.*, LXXXVI, édit. Chevalier, 1890, p. 248.

3. *Dogmat. theol.*, l. I, *De incarnatione*, c. XIV, § 4.

4. Facundus d'Hermiane, *Pro defensione trium capitulorum*, l. VIII, c. v, l. XII, c. v, *P. L.*, t. LXVII, col. 723, 849.

5. Tillemont, *Mém hist. ecclés.*, 1711, t. XV, p. 492, 493 : « Dommus d'Antioche fut le premier qui s'opposa publiquement à Eutychès par une lettre qu'il en écrivit à l'empereur mesme. Nous avons seulement un fragment de cette lettre que Facundus rapporte à cause qu'il défend l'honneur de Diodore et de Théodose contre les anathèmes d'Eutychès. Mais Domnus y marque d'abord les erreurs que ce prestre répandoit déjà et ce sont celles qui le firent condamner depuis. L'importance du sujet et le titre de *Synodique* que Facundus donne à cette lettre nous font juger qu'elle fut le résultat d'un concile d'Orient. Et Facundus dit en effet que Domnus y parloit avec beaucoup de Pères. » Ballerini, dans S. Léon, *Opera*, t. II, p. 448, notes. (H. L.)

6. Flavien occupa le siège de Constantinople depuis 446 jusqu'à sa déposition le 8 août 449. Baronius, *Annales*, ad ann. 446, n. 21 ; ad ann, 448, n. 23 sq. ; 50-52 ; ad ann. 449, n. 6-10, 38-60, 105-110 ; ad ann. 452, n. 46-48 ; cf. Pagi, *Critica*, ad ann. 449, n. 4-5, 14 ; ad ann. 450. H. Grisar, *Die neuaufgefundene Appellation Flavians an Papst Leo I*, dans *Zeitschrift für kathol. Theologie*,

Digitized by Google

en [446], au célèbre patriarche Proclus ; ainsi que nous l'apprend Théophane, le ministre Chrysaphius avait été, dès le début, opposé au nouvel évêque. Celui-ci perdit les bonnes grâces de l'empereur, pour lui avoir envoyé à son avènement non des eulogies d'or, selon la coutume, mais du pain bénit, selon l'usage de l'Église primitive [1]. Les suites de cette disgrâce se montrèrent bientôt.

172. Concile de Constantinople en 448. [320]

Quelques malentendus survenus entre le métropolitain Florentin

1883, t. VII, p. 191-196 ; Henschen, dans *Acta sanct.*, févr., t. III, 3e édit., p. 72-80 ; S. Melchiorri, *Memorie istorico-critiche delle gloriose gesta di s. martire Flaviano, patriarca di Costantinopoli*, in-8, Fermo, 1836 ; Mommsen, dans *Neues Archiv. Ges. ält. deuts. Geschichte*, 1885, t. XI, p. 362-364 ; Sinclair, dans *Dictionn. of christ. Biography*, Tillemont, *Mém. hist. ecclés.*, 1711, t. XV, p. 446-577, 651-652, 899-906. Flavien était, au moment de son élection, gardien des vases sacrés de la principale église de Constantinople. Il fut consacré tandis que Théodose résidait à Chalcédoine et Chrysaphius engagea sur-le-champ les hostilités contre le nouveau patriarche. L'affaire des fruits et des gâteaux était une mauvaise querelle, mais le fait paraît incontestable. Toutefois Hefele n'en donne pas le caractère véritable en l'abrégeant ainsi qu'il fait. Après que Flavien eut envoyé à l'empereur des fruits nouveaux et des gâteaux à titre d'eulogie et que Chrysaphius les eut refusés, Flavien eut une repartie terrible. Le revenu des églises, dit-il, appartient à Dieu, puis aux pauvres, et comme Chrysaphius insistait, il lui envoya les vases sacrés de sa basilique. La colère de Chrysaphius fut au comble. Un tel envoi pouvait faire de lui aux yeux de la foule un spoliateur sacrilège ; il ne pardonna jamais à l'évêque cette démarche. Flavien se trouva mêlé au conflit aigu existant entre Pulchérie, Eudoxie et Chrysaphius. Il reçut un jour l'ordre d'ordonner Pulchérie en qualité de diaconesse et se sentant dans l'impuissance matérielle d'opposer un refus, il prévint la princesse d'avoir à faire interdire qu'on le laissât se présenter devant elle, « parce que, lui mandait-il, je serais contraint de faire une chose qui vous serait fâcheuse. » Pulchérie comprit et se retira à l'Hebdomon, où elle se confina dans la plus sévère retraite. Flavien avait ainsi esquivé un piège un peu grossier. Mais Théodose et Chrysaphius qui virent leur complot déjoué prirent dès ce moment Flavien en horreur. Nous allons le voir se comporter avec habileté pendant le concile de 448. Victime du Brigandage d'Éphèse, il fut déposé le 8 août et mourut trois jours après, à Hypepe, en Lydie, des brutalités dont il avait été victime. Quand Pulchérie fut montée sur le trône, elle fit rechercher les restes de Flavien et les fit ramener en grande pompe à Constantinople. C'était un véritable triomphe. (H. L.)

1. Théophane, *Chronographia*, ad ann. 5940, t. I, p. 150 (édit. Bonn).

Digitized by Google

de Sarde et ses deux suffragants Jean et Cassien, déterminèrent Flavien de Constantinople à réunir, le 8 novembre 448, dans le *secretarium* épiscopal, en σύνοδος ἐνδημοῦσα[1], les évêques qui se

1. La plus ancienne discipline de l'Église marquait un désir très vif de voir les chefs de la hiérarchie supérieure communiquer entre eux et avec leur chef, l'évêque de Rome, soit directement soit par l'intermédiaire des métropolitains ou des primats, à des intervalles réguliers et à des dates fixées d'avance. La tendance primitive et dès que l'Église jouit de la tranquillité fut d'avoir deux assemblées annuelles de l'épiscopat de chaque province. Mais les circonstances et mille incidents imprévus se mirent si ordinairement à la traverse qu'on renonça jusqu'en des jours meilleurs, qu'on souhaitait sans les attendre, aux deux réunions de la quatrième semaine après Pâques et du mois d'octobre. Ces déplacements avaient d'ailleurs le très réel inconvénient de tirer les évêques de leurs diocèses et de les déshabituer de la résidence. On se résigna donc assez facilement à une seule assemblée plénière de l'épiscopat provincial une fois par an, soit en juin, soit en septembre. En dehors de là, nous avons eu à plusieurs reprises l'occasion de le dire, les évêques devaient demeurer chacun chez soi, ou du moins, s'ils obtenaient l'autorisation de voyager avec la permission de l'autorité supérieure, leur absence ne devait pas se prolonger au delà d'une année. Telle est la législation de Justinien qui fait observer que les déplacements épiscopaux à la cour sont, la plupart du temps, injustifiés, puisque les principaux sièges entretiennent des représentants en permanence dans la capitale : nul besoin dès lors de se substituer à eux dans le règlement des affaires courantes. *Code Just.*, l. I, tit. III, l. 42 ; *Novell.*, VI, 2 ; LXVII, 3 ; CXXIII, 9, 10 ; CXXXVII, 1, 4. Malgré ces observations et malgré les défenses formelles, la cour exerçait sur les évêques une attraction irrésistible telle que ceux-ci ne manquaient jamais, en nombre souvent considérable, à Constantinople. L'abus datait de loin et on le combattait pour la forme et sans grande conviction. D'ailleurs les empereurs de Byzance la favorisaient en l'utilisant pour leur politique religieuse. Ces évêques qu'ils avaient sous la main, se prêtaient aux brusques réunions dans lesquelles on faisait passer telle ou telle mesure extra-canonique ou telles notions théologiques d'une correction discutable. Ces prélats de passage que le patriarche pouvait à son gré réunir et disperser composaient ainsi un petit synode permanent dont l'origine, ou pour parler plus exactement, le premier fonctionnement à Constantinople remonte à Nectaire (381-397) et qui porta le nom de σύνοδος ἐνδημοῦσα. La composition du concile explique les besognes auxquelles il se prêtait sans trop de répugnance. Tous les évêques mondains, propriétaires de charges de cour, les évêques de province impatients de se montrer et de se faire valoir, tous les brouillons qui avaient quelque conflit avec leurs diocésains, tous les rapaces à qui l'administration donnait quelques places pour eux, leurs familles ou leurs créatures, tous ces hommes en qui l'esprit de l'Évangile ne se remarquait guère — en supposant qu'ils l'eussent jamais possédé — formaient à Constantinople un groupe compact pouvant s'élever jusqu'à soixante évêques. L'empereur ne pouvant traiter ces affaires, souvent peu importantes, prit l'habitude de déléguer l'évêque de Constantinople qui se trouva ainsi exercer le rôle d'arbitre

Digitized by Google

trouvaient à ce moment à Constantinople ; les actes de cette σύνοδος lui

entre la cour et l'épiscopat de l'empire. A mesure que son prestige grandissait, l'évêque, puis l'archevêque, enfin le patriarche de Constantinople prit une attitude plus autoritaire à l'égard de ces quémandeurs. Pour épargner son temps il les invita à se joindre à lui et à tenir un synode auquel prendraient part les évêques qui séjournaient depuis plus longtemps à Constantinople. Les litiges seraient discutés et les solutions données. Ce tribunal permanent qu'on a très joliment appelé un « concile endémique » était présidé par l'évêque de Byzance, en sa qualité d'ordinaire du lieu. Devant lui comparaissaient donc les métropolitains des provinces, ses supérieurs en temps ordinaire. Cette situation anormale n'avait qu'une seule explication. L'évêque de Constantinople était l'évêque de la résidence de la cour. Antioche était naturellement et historiquement destinée à exercer ce rôle attractif et prépondérant, car Antioche était, en arrière de l'Asie et de l'Égypte, le centre chrétien auquel on se ralliait le plus volontiers. L'évêque de Constantinople survint qui gâta tout ce bel ordre. « A celui-ci était naturellement dévolu le rôle de conseiller, de confident religieux des princes et princesses. Son influence prit peu à peu le dessus sur toutes celles du monde ecclésiastique oriental. » L. Duchesne, *Les Églises séparées*, in-12, Paris, 1896, p. 172. Dès le temps de Licinius et Constantin, on avait pu assister à ce phénomène du prestige épiscopal se transportant avec la résidence impériale. Tour à tour Nicomédie, Antioche, Constantinople l'emportent sur l'une et l'autre rivale et pendant ce temps « une sorte de concile permanent, tantôt plus, tantôt moins nombreux est constamment assemblé à portée du palais impérial. Si le souverain croit utile de le mettre en rapports discrets avec les occidentaux, comme il le fit, en 343, pour le grand concile de Sardique, il l'expédie en bloc au lieu de la réunion, dans un long convoi de voitures postales, sous la protection d'un officier général. L'empereur se déplace-t-il lui-même ? Son épiscopat s'ébranle avec lui ; on le voit s'assembler fort loin de l'Orient, à Sirmium, à Milan, à Arles. Il est difficile d'imaginer un corps épiscopal mieux organisé, plus transportable, plus aisé à conduire. Pour donner à ce groupe épiscopal son nom véritable, il faudrait l'appeler l'épiscopat de l'empereur. » Duchesne, *op. cit.*, p. 172-174. Une fois que la cour impériale fut définitivement installée à Constantinople, la σύνοδος ἐνδημοῦσα s'y fixa également et le rôle de l'évêque de Byzance s'en trouva relevé d'autant puisqu'il était maintenant l'évêque de la résidence impériale et le président-né d'un concile permanent. Il subsistait sans doute toujours quelque incertitude sur la nature et l'étendue des attributions de cette présidence et plus la personnalité de son détenteur s'affirmait prépondérante, plus les privilèges s'en trouvaient accrus et fortifiés. Au moment où la σύνοδος ἐνδημοῦσα commençait à fonctionner, il arriva que le siège de Constantinople fut occupé par une suite d'hommes de grand mérite et d'une réelle habileté : Nectaire, Jean Chrysostome, Atticus, Nestorius, Proclus, Flavien, tous gens de capacité et de haut prestige malgré les différences profondes qui les séparent. Cependant, si la σύνοδος ἐνδημοῦσα n'avait reposé que sur des circonstances et des conditions aussi peu stables, son existence eût été compromise. Elle avait favorisé l'ambition du siège de Constantinople en mettant à sa disposition un rouage grâce auquel ce siège pouvait exercer une autorité effective sur tous les évêques et les métropoli-

Digitized by Google



donnent le titre de sainte et de grande [1]. La première séance suffit, paraît-il, à expédier cette affaire ; alors Eusèbe de Dorylée remit un mémoire contre Eutychès et en réclama la lecture. Ce même Eusèbe, vingt ans auparavant, alors simple avocat, découvrit un des premiers et combattit l'hérésie de Nestorius, tellement que les évêques du concile de Chalcédoine disaient de lui : *Eusebius Nestorium deposuit* [2]. Il était maintenant un des premiers à attaquer ceux

tains d'un ressort ecclésiastique déterminé et même, en certains cas, se faire sentir aux autres Églises autonomes d'Orient. Le concile de Chalcédoine, ainsi que nous le verrons bientôt, consacra la situation acquise en faisant des trois exarchats de Thrace, d'Asie et de Pont, le seul patriarchat de Constantinople, et en attribuant à ce siège le droit de résoudre, en cas d'appel, toutes les causes portées à son tribunal par le clergé des patriarcats de Jérusalem, d'Antioche et d'Alexandrie et de l'Église de Chypre. Les canons 9e et 17e réglèrent l'étendue des pouvoirs de la σύνοδος ἐνδημοῦσα. « Si l'évêque ou un clerc, dit le canon 9e, a un procès avec le métropolitain de la province, il doit porter son affaire ou bien devant l'exarque du diocèse, ou bien devant le siège de Constantinople. » Le canon 17e est conçu dans le même sens et prévoyant le cas d'une dispute entre évêques d'une même province, il les renvoie devant l'exarque ou devant l'évêque de Constantinople. Ainsi ce personnage devenait l'arbitre souverain des causes ecclésiastiques en Orient. Le concile permanent qui ne s'était établi que par la coutume jouissait désormais des droits et des prérogatives d'un tribunal suprême, solennellement reconnu par le concile œcuménique. La gravité réelle de ces canons vint de l'insertion du canon 9e dans la loi civile ; il eut donc dorénavant la même autorité que toute autre loi impériale et les Églises orientales se trouvaient, bon gré mal gré, forcées de recourir ou de subir ce tribunal. Ce fut dans une σύνοδος ἐνδημοῦσα que Nectaire de Constantinople trancha le débat entre Agapius et Gabadius au sujet du siège de Bostra en Arabie. Dans une σύνοδος ἐνδημοῦσα, saint Jean Chrysostome déposa Gérontius de Nicomédie en Bithynie et examina les plaintes et accusations formulées contre Antoine d'Éphèse par plusieurs de ses collègues. Palladius, *Dialog. de vita Chrysostomi*, c. XIII, XIV, *P. G.*, t. XLVII, col. 47 sq., nous a laissé une description intéressante d'une σύνοδος ἐνδημοῦσα. Cf. Benoit XIV, *De synodo diœcesana*, l. I, c. I, n. 3 ; Funk, *Histoire de l'Église*, trad. Hemmer, t. I, p. 275 ; J. Pargoire, *L'Église byzantine de 527 à 847*, in-12, Paris, 1905, p. 55 sq. ; Vailhé, dans le *Dictionn. de théol. cathol.*, t. III, col. 1327-1329. (H. L.)

1. Les actes ont été réunis à ceux du Brigandage d'Éphèse et plus tard à ceux du concile de Chalcédoine, dans Mansi, *op. cit.*, t. VI, col. 649 sq. ; Hardouin, *Coll. concil.*, t. II, col. 109 sq. Cf. Baronius, *Annales*, ad ann. 448, n. 23-49 ; Pagi, *Critica*, ad ann. 448, n. 7 : *Conc. regia*, t. VII, col. 298 ; Labbe, *Concilia*, t. III, col. 1466-1468 ; t. IV, col. 150, 231, 1002 ; Coleti, *Concilia*, t. IV, col. 735. (H. L.)

2. On avait cru pouvoir attribuer à Eusèbe de Dorylée à l'égard d'Eutychès un rôle identique à celui qu'il avait pris à l'égard de Nestorius ; c'était à

Digitized by Google

qui professaient des erreurs diamétralement opposées à celles du nestorianisme. L'archevêque Flavien autorisa la lecture du mémoire d'Eusèbe qui s'y plaignait tout d'abord de ce qu'Eutychès avait accusé les docteurs orthodoxes et lui, Eusèbe, de nestorianisme. Il demandait qu'Eutychès fût assigné par le concile pour y faire la preuve de ses accusations. Quant à lui, Eusèbe, il était prêt à prouver qu'Eutychès portait indûment le nom de catholique, et qu'il était loin de professer la foi orthodoxe [1]. Flavien dit que cette accusation

lui qu'on prétendait faire remonter l'honneur d'avoir démasqué les deux hérésiarques ; nous avons dit dans une note précédente que ce fut Domnus d'Antioche et non Eusèbe de Dorylée qui démasqua Eutychès. Sur Eusèbe de Dorylée, cf. Ceillier, *Hist. génér. des auteurs ecclés.*, 1747, t. XIII, p. 452-463 ; 2e édit., t. VIII, p. 397-398 ; Fabricius, *Bibl. græca*, édit. Harles, t. VII, p. 412 ; C. Gore dans *Dictionn. of christ. Biography*, au mot *Eusebius* ; Th. Mommsen, dans *Neues archiv. Ges. ält. deuts. Geschichte*, 1885, t. XI, p. 364-367 ; Pagi, *Critica ad Annal. Baronii*, 1689, ad ann. 429, n. 15-16 ; Tillemont, *Mém. hist. ecclés.*, 1709, t. XIV, p. 317-319, 751, t. XV, p. 493, où il montre avec beaucoup de finesse la surprise et le malaise qu'imposait à des esprits tout d'une pièce un pareil retournement. On était habitué à l'erreur de Nestorius, on la combattait sur des positions et avec des arguments connus et vérifiés ; et soudain il fallait faire volte-face et s'exposer à entendre les champions de l'orthodoxie combattre une erreur opposée à celle qu'ils avaient dévoilée. On hésitait à croire que tout cela fût vrai. La dénonciation de Domnus et des orientaux courait risque de passer inaperçue, on les accusait de favoriser Nestorius et on les soupçonnait charitablement d'opérer une diversion. Ce fut le rôle d'Eusèbe de Dorylée de ramener de force les timides et les routiniers en face du danger nouveau : son prestige ne permettait pas, lui, de l'ignorer ; c'est ainsi qu'on peut dire en un certain sens qu'il fut la principale cause de la condamnation d'Eutychès. Vers le commencement de l'année 448, Eusèbe de Dorylée vint à Constantinople et rendit visite à Eutychès. Ils causèrent avec l'abandon qu'autorisait leur vieille amitié et les combats soutenus côte à côte lors du concile d'Éphèse. Eusèbe se montra surpris des changements survenus dans la doctrine d'Eutychès et le lui fit comprendre, mais il insista en vain et les deux amis finirent par se brouiller. Plusieurs personnages assistèrent à ces conférences entre Eusèbe et Eutychès, ce qui leur donne une certaine importance ; c'étaient, entre autres, Meliphthongue de Juliopolis, Jovin de Debeltum, Julien de Cos, à moins que ce soit Julien de Mostène. (H. L.)

1. Hardouin, *Coll. concil.*, t. II, col. 110 sq. ; Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. VI, col. 651 sq. Le concile se réunit le 8 novembre 448, dans la salle du conseil de l'église cathédrale de Constantinople. « Dans le cabinet de l'evesché, dit Tillemont, assez petit sans doute puisque les evesques y estoient les uns derrière les autres. » L'affaire des évêques lydiens fut réglée sans difficulté. C'est alors qu'Eusèbe de Dorylée se leva, tenant une requête à la main et introduisit l'affaire d'Eutychès. Dans sa requête, Eusèbe protestait de suivre tous les sentiments du concile d'Éphèse, de saint Cyrille, de saint Athanase,

Digitized by Google



contre le digne prêtre et archimandrite Eutychès l'étonnait beaucoup, et qu'Eusèbe ferait bien de conférer en particulier sur la foi et de discuter avec Eutychès. Le concile ne pouvait l'assigner à comparaître devant lui que lorsqu'il se montrerait ouvertement hérétique [1]. Eusèbe dit avoir été ami d'Eutychès, l'avoir entretenu en particulier de cette affaire plus d'une fois et l'avoir averti, ainsi que pouvaient l'attester plusieurs personnes présentes à ces entretiens. Eutychès s'était obstiné et pour ces motifs Eusèbe adjurait le concile de le citer pour que, convaincu de son erreur, il l'abandonnât, car déjà plusieurs avaient été entraînés par lui. Flavien exprima le désir de voir Eusèbe retourner vers Eutychès, tenter de le ramener de ses erreurs ; mais l'évêque s'y étant refusé, le concile se décida à envoyer en députation vers l'archimandrite, le prêtre Jean et le diacre André qui devaient lui lire le mémoire en question et l'inviter à se rendre au concile. Ainsi se termina la première session. La deuxième eut lieu quatre jours plus tard, le 12 novembre [2]. Eu-

[321]

d'Atticus, de Proclus et des trois Grégoires de Néocésarée, de Nazianze et de Nysse. Nous connaissons très exactement ce qui se passa dans ce concile, parce qu'il était pourvu de secrétaires qui écrivaient en notes tironiennes tout ce qui se disait ; à la fin de chaque session, avant de se séparer, on relisait ces notes et on dressait les procès-verbaux devant servir de minute aux actes du concile. « Sans doute, dit Tillemont, on ne mettait que les choses qui pouvoient estre de quelque conséquence. On n'escrivait pas mesme dans les notes tout ce qui se disoit y ayant plusieurs choses que les evesques disoient comme par entretien sans vouloir qu'on les escrivist. C'estoit une chose ordinaire dans ce concile et dans toutes les autres, d'attribuer à toute l'assemblée ce qui n'estoit dit que par un ou deux. » Tillemont, *Mém. hist. ecclés.*, t. xv, p. 497. (H. L.)

1. Une faute d'impression qui se trouve dans Mansi, *loc. cit.*, col. 653, pourrait facilement amener ici de graves malentendus. D'après la note marginale, les mots *et magnus Athanasius* se rapporteraient au concile de Chalcédoine, tandis qu'en réalité ils se rapportent au synode de Constantinople. Au lieu de *Chalcedone acta*, il faut lire *Constantinopoli acta*, et quelques lignes plus loin, il faut insérer ces mots : *Chalcedone acta*, avant les mots : *Sancta synodus dixit*. On trouve beaucoup de fautes semblables dans l'édition de Mansi.

2. Dix-huit évêques, y compris Eusèbe de Dorylée, étaient présents à cette deuxième session. Elle fut ouverte à la demande d'Eusèbe par la lecture de la seconde lettre de saint Cyrille à Nestorius, lettre approuvée par le concile d'Éphèse, et par celle du même Cyrille à Jean d'Antioche, en 333, après la réunion. Ces lectures faites, Eusèbe déclara qu'elles contenaient sa croyance sur le mystère de l'Incarnation, croyance qui était la foi même de l'Église au nom de laquelle il prétendait confondre ses adversaires.

Digitized by Google

sèbe de Dorylée renouvela ses plaintes, ajoutant qu'avec ses pourparlers et ses discussions, Eutychès avait déjà gagné beaucoup de monde à ses erreurs. A sa demande, on lut plusieurs anciens documents exposant la foi orthodoxe ; ainsi *a*) la seconde lettre de Cyrille à Nestorius ; *b*) l'approbation du concile d'Éphèse à cette lettre, et *c*) la célèbre lettre de Cyrille à Jean d'Antioche après la conclusion de la paix. Sur la proposition d'Eusèbe, Flavien déclara que tous devaient accepter ces explications dogmatiques comme le véritable sens du concile de Nicée ; elles contenaient ce que tous les membres présents avaient toujours cru et croyaient encore, à savoir que « Jésus-Christ, le Fils unique de Dieu, est vrai Dieu et vrai homme, composé d'une âme raisonnable et d'un corps : quant à sa divinité, engendré du Père avant tous les temps et sans commencement ; quant à son humanité, au contraire, né de Marie la Vierge, dans les derniers temps, pour nous et pour notre salut ; de même substance que le Père pour la divinité, de même substance que sa Mère pour l'humanité. Nous professons qu'après l'incarnation, le Christ se compose de deux natures (ἐκ δύο φύσεων), en une seule hypostase et en une seule personne, un seul Christ, un seul Fils et un seul [322]
Seigneur. Quiconque pense autrement est exclu par nous du clergé et de l'Église, et chacun de ceux qui sont présents doit indiquer, dans les actes, ses opinions et sa foi [1]. » Ils le firent dans des formules plus ou moins longues, qui exposaient leur croyance en deux natures dans une seule hypostase [2]. Quant aux évêques malades,

1. Voir la lettre de Flavien à l'empereur Théodose portant ce titre : Φλαυιανὸς ἐπίσκοπος Κωνσταντινουπόλεως τῷ εὐσεβεστάτῳ καὶ φιλοχρίστῳ ἡμῶν βασιλεῖ Θεοδοσίῳ χαίρειν, datée du printemps de l'année 449 ; cf. Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. VI, col. 539, 679, t. VIII, col. 824 ; Hardouin, *Coll. concil.*, t. II, col. 7, 127 ; Liberatus, *Breviarium*, éd. Galland, t. XII, col. 139 ; A. Hahn, *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche*, in-8, Breslau, 1897, p. 320, n. 223. (H. L.)

2. Au lieu de ἐκ δύο φύσεων, quelques-uns mirent ἐν δύο φύσεσι, qui avait le même sens. Mansi, *op. cit.*, t. VI, col. 686 ; Hardouin, *op. cit.*, t. II, col. 731. Le concile de Chalcédoine approuva expressément la profession de foi de Flavien. Dioscore même ne la désapprouva pas, prétendant que Flavien n'y reconnaissait pas deux natures dans l'incarnation, comme il faisait, dit-il, en d'autres endroits ; et ceci paraît être une imagination. Tous les autres évêques opinèrent après Flavien, confirmèrent ses sentiments et ceux de saint Cyrille et déclarèrent que ceux qui ne les suivaient pas devaient être excommuniés. Basile de Séleucie et Séleucus d'Amasée dirent que Jésus-Christ était « en deux natures » et Julien de Cos dit « deux natures en une seule personne », expressions qui soulevèrent l'année suivante, au Brigandage d'Éphèse, les cri-

Digitized by Google

membres du concile, on leur fit remettre, sur la proposition d'Eusèbe de Dorylée, les actes dans leurs maisons, afin qu'ils pussent également exposer leur foi et signer [1].

Dans la troisième session (15 novembre), les deux clercs députés vers Eutychès par le concile rendirent compte de leur mission ; le prêtre Jean parla le premier et dit qu'Eutychès s'était refusé à comparaître devant le concile ; il avait déclaré que, dès le début de sa vie monastique, il s'était fermement résolu à ne jamais sortir de son couvent, à n'aller nulle part et à rester chez lui comme on demeure dans un tombeau. Le concile pouvait se convaincre qu'Eusèbe de Dorylée était depuis longtemps son ennemi et l'avait méchamment calomnié ; pour lui il était prêt à adhérer aux explications des saints Pères de Nicée et d'Éphèse, et à les signer. S'ils avaient erré dans quelques expressions, il ne leur en faisait pas un reproche et se contentait de ne pas accepter ces expressions; mais il scrutait plutôt les saintes Écritures, plus sûres que les explications des Pères. Après l'incarnation du *Logos*, c'est-à-dire après la naissance de Notre-Seigneur Jésus-Christ, il ne vénérait plus qu'une nature, celle de Dieu fait chair et homme (μίαν φύσιν προσκυνεῖν, καὶ ταύτην Θεοῦ σαρκωθέντος καὶ ἐνανθρωπήσαντος). Il avait, sur ces entrefaites, apporté un petit livre et l'avait lu, ajoutant qu'on lui avait attribué, à tort, d'avoir dit que le *Logos* avait apporté du ciel son corps ; il n'avait jamais dit cela. Quant à dire que Notre-Seigneur Jésus-Christ se compose de deux personnes unies dans une seule hypostase, il ne l'avait pas trouvé dans les saints Pères, et l'y eût-il trouvé, il ne l'eût pas accepté ; car, ainsi qu'il l'avait déjà dit, il fallait préférer les Écritures à l'enseignement des Pères. Eutychès avait reconnu, en dernier lieu, que celui qui est né de la Vierge Marie est vrai Dieu

tiques de Dioscore qui prétendit que c'était introduire une nouvelle profession de foi contraire aux décrets du concile d'Éphèse. Cette critique atteignait tous les évêques autant que Séleucus et Basile ne fut pas épargné, principalement, par les Égyptiens et par les moines. Eustathe de Béryte trouva également à redire dans le langage qu'Eudoxe de Bosphore avait tenu à notre concile, disant « que le Verbe a pris l'homme parfait » ce qui serait répréhensible, il faudrait dire « qu'il s'est fait homme et qu'il a pris la chair, » comme si la chair marquait autre chose que l'homme entier. Éthéric de Smyrne nia à Ephèse ce qu'on lui attribuait dans les actes de cette deuxième session, mais il y a apparence qu'il manquait de mémoire à ce moment. (H. L.)

1. Hardouin, *Coll. concil.*, t. II, col. 114-139 ; Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. VI, col. 650-698.



et vrai homme ; mais il avait ajouté que son corps n'était pas de même [323] substance que le nôtre [1].

Le second député du concile, le diacre André, attesta avoir entendu toutes ces choses de la bouche d'Eutychès ; c'est ce qu'assura également Athanase, diacre de Basile, évêque de Séleucie, qui avait assisté aux pourparlers, avec Eutychès.

Eusèbe de Dorylée ajouta que la déposition des témoins suffisait pour qu'il fût procédé contre Eutychès ; il demandait cependant qu'on l'assignât une seconde fois. Il était prêt à prouver, par beaucoup de témoignages, qu'Eutychès était dans l'erreur. L'archevê-

1. Ici se place un incident que Hefele a passé sous silence. Le prêtre Jean et le diacre André, présents à la troisième session, déclarèrent avoir ouï de la bouche d'Eutychès tout ce qu'ils rapportaient ; ils furent appuyés de l'attestation d'un nommé Athanase, diacre de Basile, de Séleucie, témoin de leur conférence avec l'hérésiarque. Jean écrivit un mémoire de ce qui s'y était passé. Nous l'avons encore ; mais ayant oublié d'y mettre qu'Eutychès lui avait dit que la chair de Jésus-Christ n'est pas consubstantielle à la nôtre, il protesta depuis qu'il était prêt d'affirmer qu'il lui avait dit en particulier, sans être entendu des autres personnes, que Jésus-Christ a une chair consubtantielle à sa mère, mais non à nous. A quoi il ajoute qu'ayant demandé à Eutychès s'il croyait à Jésus-Christ consubtantiel à son Père selon sa divinité et à nous selon son humanité, Eutychès lui demanda à lui-même ce que portait le symbole. Jean lui répondit que le symbole enseigne que Jésus est consubtantiel au Père. « C'est à quoi je me tiens, répliqua Eutychès, et vous ferez bien, vous aussi, de n'aller pas au delà. » Eutychès fut victime des fraudes des apollinaristes. Dans les débuts du concile, il professa que le Christ était véritablement homme et que le Verbe avait pris une nature humaine parfaite ; il rejetait donc formellement la doctrine d'Apollinaire. Mais il y revenait par un détour, et sans s'en apercevoir, parce que faisant usage des ouvrages d'Apollinaire mis par les partisans de celui-ci sous le nom des Pères orthodoxes, il croyait de bonne foi suivre ceux-ci quand il refusait d'admettre qu'après l'union il y eût encore deux natures, car, disait-il, *sciens vero sanctos et beatos Patres nostros Julium, Felicem, Athanasium, Gregorium, sanctos episcopos refutantes duarum naturarum vocabulum*. Lettre au pape saint Léon, dans *Synodicon adversus Tragœdiam Irenæi, P. L.*, t. LXXXIV, col. 854. Eutychès si dédaigneux pour les Pères, les comprenait à grand peine. On le constate ici, lorsqu'il s'attache à son idée parce qu'il a trouvé dans les traités pseudépigraphes de Jules, de Félix, d'Athanase et de Grégoire, l'expression μία φύσις. Et cependant c'est de bonne foi que l'hérésiarque se dit monophysite, il croit l'être en effet. Il accepte volontiers la doctrine de l'intégrité de la nature humaine du Sauveur et concède tout ce qu'on réclame de lui, hormis l'adhésion à l'existence de deux natures après l'union. Il est donc monophysite en paroles plus qu'en réalité, car il admet dans le Christ la nature divine et la nature humaine, tout en professant l'unité de nature, ce qui est manifestement contradictoire. (H. L.)

Digitized by Google

que Flavien envoya donc les deux prêtres Mamas et Théophile exhorter Eutychès à comparaître devant le concile, et lui dire qu'on était non seulement scandalisé des accusations portées contre lui par Eusèbe de Dorylée mais encore des déclarations hétérodoxes faites aux députés du concile. S'il venait et renonçait à ses erreurs, on lui pardonnerait.

Les deux nouveaux ambassadeurs du concile devaient remettre à Eutychès une lettre ainsi conçue : « Il était maintenant cité pour la seconde fois, il ne devait pas différer de comparaître, s'il ne voulait éprouver la sévérité des divins canons. Quant à sa réponse qu'il s'était obligé à ne jamais quitter son couvent, elle était inacceptable [1]. »

Pendant que Mamas et Théophile allaient trouver Eutychès et que le concile attendait leur retour, Eusèbe de Dorylée dit avoir appris qu'Eutychès avait envoyé à plusieurs couvents un écrit (τόμος) sur la foi et qu'il gagnait les adhésions des moines [2]. On devait faire une enquête sur cette affaire : car il s'agissait de la sûreté du concile [3]. Le prêtre du *martyrium* d'Hebdomon devait déclarer si Eutychès lui avait envoyé un τόμος et l'avait prié de le signer. Ce prêtre, nommé Abraham, mis en demeure par Flavien de dire la vérité, déclara que le prêtre et archimandrite Emmanuel avait, de son propre aveu, reçu un pareil τόμος envoyé par Eutychès et qu'on l'avait sollicité de le signer. Sur la demande d'Eusèbe de Dorylée, on envoya aussitôt plusieurs prêtres et plusieurs diacres dans d'au-
[234] tres couvents, pour savoir si Eutychès y avait également envoyé son τόμος [4].

Sur ces entrefaites, Mamas et Théophile étaient revenus. Le premier raconta ceci : « Étant arrivés au couvent d'Eutychès, nous

1. Hardouin, *Coll. concil.*, t. II, col. 139 sq. ; Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. VI, col. 698-706. La lettre confiée à Mamas et à Théophile fut lue devant le concile et enregistrée dans les actes à la prière d'Eusèbe. (H. L.)

2. « Il est important, disait Eusèbe, d'avoir l'œil sur ses menées, car en ce moment même il fait colporter dans tous les monastères de Constantinople un formulaire de sa doctrine pour obtenir des signatures et exciter une sorte de sédition contre le concile. » Labbe, *Concilia*, t. IV, col. 198. (H. L.)

3. L'enquête permit de constater qu'Eutychès avait envoyé son libelle au monastère de l'abbé Manuel, priant celui-ci de le signer. Manuel en avait fait avertir le prêtre Asterios afin qu'il le dît à Flavien. Pendant ce temps, Abraham, prêtre de l'église Saint-Jean, au faubourg d'Hebdomon, faisait sa déclaration. (H. L.)

4. Hardouin, *op. cit.*, t. II, col. 143 ; Mansi, *op. cit.*, t. VI, col. 706.

Digitized by Google

trouvâmes quelques moines devant la porte, et nous les priâmes d'annoncer que nous étions envoyés par l'archevêque et par le saint concile pour parler à l'archimandrite. Ils répondirent que l'archimandrite était malade, et ne pouvait nous recevoir; il suffisait de leur communiquer l'objet de notre visite. Cette réponse ne nous satisfit pas, et nous déclarâmes que nous étions là pour voir Eutychès en personne. Ils rentrèrent dans le couvent et revinrent peu après avec un autre moine nommé Eleusinius, chargé par l'archimandrite de nous recevoir à sa place. Nous demandâmes alors si on traitait de la sorte les envoyés du très saint archevêque et du saint et grand concile, et nous remarquâmes qu'ils se mirent à parler entre eux, à voix basse, d'un air embarrassé. Le décret dont nous étions porteurs leur donnait, en effet, beaucoup à penser; nous leur assurâmes qu'il ne contenait aucune mesure de rigueur et rien de secret, et nous leur en donnâmes connaissance. Ils retournèrent aussitôt au couvent et nous fûmes enfin introduits devant Eutychès. Nous lui remîmes la lettre du concile, qu'il fit lire devant nous, puis il dit: « Ma résolution est prise de ne jamais quitter le couvent « sinon lorsque la mort m'y forcera. Le saint concile et le pieux « archevêque me savent vieux et infirme. » Nous le priâmes, encore une fois, de se présenter et de répondre, mais il répondit : « Je ne « sortirai pas du couvent, telle est ma résolution ; le saint archevêque « et le saint concile peuvent faire ce qui leur paraît bon ; seulement « on ne doit pas se donner la peine de m'assigner une troisième fois. » Il voulut nous donner une lettre : nous la refusâmes, lui déclarant que s'il avait quelque chose à dire, il devait se rendre en personne au concile. Il voulut nous faire lire la lettre; nous refusâmes de l'entendre, et prîmes congé de lui pendant qu'il disait : « J'enverrai « cependant cette lettre au concile. »

Le second député du concile, le prêtre Théophile, affirma avoir également entendu ce que Mamas avait rapporté. Eusèbe de Dorylée [325]
prit alors la parole et dit : « Les coupables ont toujours des faux-fuyants ; il faut contraindre Eutychès à venir ici, même malgré lui. » Le concile décida d'assigner Eutychès pour la troisième fois, et l'archevêque Flavien chargea deux prêtres, Memnon et Épiphane, et le diacre Germain de porter à Eutychès cette troisième assignation faite par écrit. Elle portait : « Tu n'es pas sans connaître les peines dont les saints canons menacent ceux qui, par désobéissance, refusent de répondre. Ainsi donc, ne sois pas la cause de ton propre malheur; nous t'invitons une troisième fois : qu'il te plaise donc de

Digitized by Google

comparaître après-demain, c'est-à-dire mercredi 17 novembre, dans la matinée [1]. »

Avant l'expiration de ce délai, le mardi 16 novembre, se tint la quatrième session. L'archevêque Flavien parla de nouveau sur le dogme ; mais on annonça alors que des envoyés d'Eutychès, les moines et les diacres Éleusinius, Constantin et Constance, et l'archimandrite Abraham, étaient devant la porte et demandaient à être admis. L'archevêque dit de les laisser entrer, et Abraham s'exprima ainsi : « Eutychès est malade et n'a pu dormir de toute la nuit ; mais il a gémi sans cesse et m'a chargé de venir parler de sa part à l'archevêque Flavien. » Flavien répondit qu'on ne voulait en aucune manière molester Eutychès et qu'on attendrait son rétablissement pour le faire comparaître : « car il ne venait pas trouver des inconnus, mais bien des pères et des frères, et même d'anciens amis. Il avait scandalisé beaucoup de monde et devait se défendre. Précédemment lorsque Nestorius avait mis la vérité en danger, il était sorti de son couvent et était allé dans la ville (pour la cause de l'orthodoxie) ; il devait maintenant, à plus forte raison, agir de même, puisqu'il s'agissait de lui et de la vérité. S'il confessait et anathématisait son erreur, il obtiendrait son pardon pour le passé ; mais il devait, pour l'avenir, donner au concile et à l'archevêque des assurances qu'il règlerait désormais sa foi d'après les explications des Pères, et qu'il n'enseignerait pas autre chose. » — A la fin de la séance, tout étant déjà décidé, l'archevêque ajouta : « Vous connaissez le zèle de l'accusateur (Eusèbe) : le feu lui-même paraît froid en comparaison de son zèle pour la religion. Dieu sait que je lui ai demandé de s'abstenir et de céder ; mais que pouvais-je faire puisqu'il s'obstinait ? Ai-je la moindre pensée de vous nuire ? N'ai-je pas plutôt celle de vous protéger ? C'est à la cause des ennemis qu'il
[326] faut nuire, et c'est la cause des Pères qu'il faut défendre [2]. »

On voit que l'archevêque Flavien souhaitait ardemment de maintenir la paix de l'Église ; mais sa charge le força de prêter l'oreille aux plaintes et d'ordonner une enquête sur cette affaire. L'obstination hérétique d'Eutychès rendit par la suite tout accommodement à l'amiable impossible. Ce dernier avait été invité dans la troisième session, pour le mercredi 17 novembre. On tint ce jour-là la cinquième session, Memnon, Épiphane et Germain y firent connaître

1. Mansi, *op. cit.*, t. VI, col. 707-711 ; Hardouin, *op. cit.*, t. II, col. 146 sq.
2. Hardouin, *op. cit.*, t. II, col. 147 sq. ; Mansi, *op. cit.*, t. VI, col. 711-715.

Digitized by Google

le résultat de leur mission auprès d'Eutychès. Memnon dit : « Après que nous eûmes remis à Eutychès la lettre du concile, il déclara avoir envoyé l'archimandrite Abraham à l'archevêque et au concile, pour adhérer, en son nom, aux explications fournies par les conciles de Nicée et d'Éphèse et à tout ce que Cyrille avait écrit. »

Eusèbe de Dorylée interrompit les rapporteurs et dit : « Si Eutychès consent maintenant à se soumettre parce que quelques-uns lui ont dit qu'il devait plier devant la nécessité et souscrire, je n'ai donc pas tort : car je ne l'ai pas accusé pour ce qu'il ferait à l'avenir, mais pour ce qu'il avait fait dans le passé. » L'archevêque approuva cette interruption, et Eusèbe assura qu'il avait, à plusieurs reprises, exhorté Eutychès à abandonner ses erreurs et qu'il pouvait produire plusieurs témoins contre lui [1].

Après cet incident, Memnon continua : « Eutychès dit qu'étant malade, il avait envoyé, à sa place, Abraham. Après que je l'eus exhorté avec plus d'insistance encore à venir en personne, il déclara qu'il voulait, avant tout, attendre le retour de l'abbé Abraham, sous prétexte que celui-ci aurait peut-être réussi à fléchir l'archevêque et le concile. Nous lui dîmes alors que nous attendrions chez lui le retour d'Abraham, et il nous demanda, après cette réponse, d'obtenir pour lui de l'archevêque et du concile, de le laisser en paix pour le reste de la semaine, disant que, si Dieu le permettait, il paraîtrait le lundi de la semaine suivante [2].

Les deux autres députés du concile confirmèrent ce récit ; on admit ensuite les clercs envoyés par le concile à rendre compte des démarches faites par Eutychès, dans le but de gagner les moines à ses erreurs. Le prêtre Pierre prit la parole et dit : « Nous allâmes d'abord dans le couvent de l'archimandrite et prêtre Martin, et nous apprîmes que, le 12 novembre, Eutychès lui avait, en effet, [327]
envoyé un écrit en le priant d'y souscrire. Sur la réponse de Martin

1. Flavien répondit à Eusèbe : « Personne ne vous permet de vous désister de votre accusation, ni à Eutychès de ne pas se défendre du passé. Quand Eutychès aurait promis mille fois de souscrire aux expositions des Pères, cela ne vous fait point de préjudice, parce qu'il faut, ainsi que nous l'avons dit souvent, qu'il soit d'abord convaincu du passé et qu'à l'avenir il satisfasse. Oh ! reprit Eusèbe de Dorylée, que ce changement d'opinion ne me cause pas de préjudice, j'ai de bons témoins ! Autrement, dites aux voleurs qui sont en prison : Ne volez plus désormais ! ils le promettront tous. Cela fera-t-il qu'ils ne seront pas des voleurs et qu'on a eu tort de leur donner ce nom ? » Labbe, *Concilia*, t. IV, col. 207 sq. (H. L.)

2. Hardouin, *op. cit.*, t. II, col. 150 sq. ; Mansi, *op. cit.*, t. VI, col. 715-719.

Digitized by Google

que ce n'était pas à lui, mais aux évêques, à signer des explications sur la foi, Eutychès fit répondre : « Si vous ne me soutenez pas, l'archevêque vous perdra après m'avoir perdu. » L'archimandrite Martin n'avait du reste pas lu l'écrit d'Eutychès, et ne savait, sur son contenu, que ce qu'Eutychès lui avait fait dire, à savoir que l'écrit ne contenait que ce qui avait été enseigné par le concile d'Éphèse et par Cyrille. « Nous nous rendîmes ensuite chez l'archimandrite et prêtre Faustus, qui a reconnu que les moines Constantin et Éleusinius lui avaient apporté l'écrit d'Eutychès à souscrire, en lui disant qu'il contenait les déclarations des Pères de Nicée et d'Éphèse. Sur sa réponse qu'il lui fallait (avant de signer) comparer le τόμος avec les actes des deux conciles qu'il possédait, pour voir si on n'y avait rien ajouté, ils étaient sortis mécontents. Un autre supérieur de couvent, Job, n'a pas, il est vrai, reçu d'écrit envoyé par Eutychès ; mais ce dernier lui a fait dire que l'archevêque lui présenterait bientôt quelque chose à signer, et qu'il devait s'y refuser. Enfin, nous avons vu Emmanuel (l'abbé) et Abraham qui nous ont déclaré n'avoir reçu d'Eutychès ni écrit, ni avertissement. »

Eusèbe de Dorylée dit alors : « Eutychès a cherché à entraîner les moines, il a enseigné l'erreur, la preuve est faite ; on peut procéder contre lui. De plus il en a menti quand il a protesté au début de sa résolution de ne pas sortir, et qu'il a ensuite promis de venir ici. » L'archevêque Flavien répugnait cependant encore aux mesures extrêmes ; il accorda donc à Eutychès le délai réclamé jusqu'au 22 novembre, tout en observant que, dans le cas où il ne comparaîtrait pas, il perdrait sa dignité de prêtre et serait déposé de sa qualité d'archimandrite [1].

Le samedi 20 novembre, se tint la sixième session ; Eusèbe de Dorylée demanda qu'on citât à comparaître le surlendemain, en même temps qu'Eutychès et en qualité de témoins quatre amis de l'archimandrite : le prêtre Narcisse (le syncelle d'Eutychès), l'archimandrite Maxime son ami, le diacre Constantin son apocrisiaire, et
[328] le moine et diacre Éleusinius, dont il a déjà été plusieurs fois question. Flavien ayant approuvé cette proposition, l'infatigable Eusèbe en fit aussitôt une autre ; il avait appris que, lors de la seconde assignation, Eutychès avait fait aux deux délégués, Mamas et Théo-

1. Hardouin, *Coll. concil.*, t. II, col. 153-155 ; Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. VI, col. 719-724.

Digitized by Google

phile, certains aveux non consignés dans les actes, mais qui jetaient un grand jour sur ses opinions. On devait interroger sur ce point les délégués. Théophile, le seul présent en ce moment, fit la déclaration suivante : [« Eutychès nous demanda, au prêtre Mamas et à moi, en présence du prêtre Narsès, de l'abbé Maxime et de quelques autres moines, en quelle Écriture on trouvait deux natures, et ensuite, qui des Pères a dit que le Verbe avait deux natures. Nous lui répondîmes : « Montrez-nous aussi en quelle Écriture on trouve le *consub-* « *stantiel* ? » Eutychès répondit : « Il n'est pas dans l'Écriture, mais « dans l'exposition des Pères. » Mamas répondit : « Il en est de même « des deux natures. » — « J'ajoutai, dit Théophile : Le Verbe est-il « parfait ou non ? » Eutychès dit : « Il est parfait. » — « J'ajoutai : « Étant incarné est-il homme parfait ou non ? » Il dit : « Il est par- « fait. » Je repris : « Donc si ces deux parfaits, le Dieu parfait et « l'homme parfait composent un seul Fils, qui nous empêche de dire « qu'il est de deux natures ? » Eutychès dit : « Dieu me garde de « dire que Jésus-Christ est de deux natures ou de raisonner de la « nature de mon Dieu. Qu'ils fassent contre moi ce qu'ils voudront. Je « veux mourir dans la foi que j'ai reçue. » Flavien demanda à Théophile pourquoi il n'avait rien dit de cela la première fois. « C'est, répondit Théophile, que n'ayant été envoyés que pour assigner Eutychès, nous avons jugé inutile de parler d'autre chose. » Mamas qui était absent lorsque Théophile déposait en ces termes, survint ; on lui lut la déposition de Théophile, après quoi il prit la parole et dit : « Lorsque nous fûmes envoyés à Eutychès, nous ne voulions parler de rien ; mais il entra en dispute, parlant de son dogme. Nous le reprenions doucement. Il disait que le Verbe incarné est venu relever la nature qui était tombée. Je repris aussitôt : « Quelle « nature ? » Il répéta : « La nature humaine. » Je lui dis : « Par quelle « nature a-t-elle été relevée ? » Il dit : « Je n'ai point appris dans « l'Écriture qu'il y ait deux natures. » Je repris : « Nous n'avons [329]
« point non plus appris dans l'Écriture le *consubstantiel*, mais (nous « l'avons appris) des Pères qui l'ont bien entendu et fidèlement expli- « qué. » Il dit : « Je ne raisonne point sur la nature de la divinité et « je ne dis point deux natures, Dieu m'en garde ! Me voici. Si je suis « déposé, le monastère sera mon tombeau [1]. »]

1. Toute cette déposition si vivante avait été résumée par Hefele, nous la rétablissons d'après les Actes. (H. L.)

Digitized by Google

Flavien trouva claires et suffisantes les dépositions des deux délégués ; ainsi se termina la session [1].

La septième et dernière session — la plus importante — se tint, ainsi qu'il avait été convenu, le lundi 22 novembre. Pour en relever la solennité, on apporta dans l'assemblée les saints Évangiles. Eusèbe de Dorylée, en sa qualité d'accusateur, se plaça devant les

1. Hardouin, *Coll. concil.*, t. II, col. 155 sq. ; Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. VI, col. 723-730. Pendant le délai réclamé par Eutychès avant sa comparution, il se donna beaucoup de mouvement afin de former une cabale. Se voyant hors d'état d'esquiver la comparution devant le concile, il affecta de croire que sa sûreté était menacée. Il eut recours à son ami, l'eunuque Chrysaphius, pour se faire accorder une garde de soldats commandés par un silentiaire, nommé Magnus. L'empereur voulut en outre être représenté à l'interrogatoire par un de ses officiers, le patrice Florent, qui lui rendrait compte des opérations du concile et interviendrait en cas de nécessité. Ce Florent était un homme pieux et recommandable entre tous, qui remplissait la charge de ministre d'État sous Théodose II et exerça, chose rare, les mêmes fonctions sous Marcien. Consul en 429, patrice en 448, préfet de la garde prétorienne, il avait rempli à six reprises la charge de *præfectus Orientis* avant l'année 449, il l'exerça de nouveau et pour la septième fois en 450. Théodose II lui a adressé deux *Novelles* relatives à la punition des hérétiques et à l'interdiction de la prostitution des enfants et des esclaves par leurs parents ou par leurs maîtres. Florent avait dû travailler sans doute à faire promulguer cette dernière disposition puisque nous le voyons offrir au trésor impérial une de ses propriétés en compensation de la perte que faisait subir au fisc l'amoindrissement de la taxe sur la prostitution. Théodose eut la petitesse d'accepter cette offre. Lorsque, en 448, cet homme remarquable fut désigné pour assister au concile, on put se demander si Théodose ne s'était pas joué d'Eutychès qui souhaitait un représentant de l'empereur mais non Florent, à coup sûr. Ce n'était pas une chose nouvelle sans doute de voir un officier impérial assister à un concile, cependant il était nouveau et assez étrange de voir cet officier y présider, car en fait, un homme de la qualité de Florent est, suivant le mot de Tillemont, « toujours le maistre en quelque lieu qu'il se trouve, » et la raison invoquée par Théodose pour justifier cette innovation était que les matières dont s'occuperait le concile concerneraient la foi. Florent fit beaucoup d'objections avant de consentir à tenir le rôle qu'on voulait lui faire jouer et Magnus le silentiaire dut revenir à la charge à plusieurs reprises avant de rapporter à l'empereur l'acquiescement de Florent. Liberatus, *Breviar.*, c. XI ; Labbe, *Concilia*, t. IV, col. 247. L'évêque Flavien, de Constantinople, soutenait le principe de la non-intervention du pouvoir civil par une raison assez faible et tout accidentelle. Il représentait qu'il était bien superflu d'imposer cette peine à Florent, d'autant que la cause d'Eutychès pouvait être considérée comme jugée, son hérésie étant avérée et la peine de la déposition à prononcer contre lui ne pouvant faire aucune espèce de doute, la seule question à débattre ne pouvait être que celle-ci : à savoir s'il fallait lui accorder le pardon de sa faute au cas où il le solliciterait. On ne pouvait fournir des arguments plus péremptoires à l'admission de Florent. (H. L.)

Digitized by Google

portes du *secretarium*, où la session devait se tenir, et demanda la permission d'entrer [1]. Flavien la lui accorda et envoya aussitôt deux diacres, Philadelphe et Cyrille, s'assurer dans le voisinage de l'évêché, si Eutychès était arrivé, et les chargea de l'inviter à se rendre dans l'assemblée. Ils revinrent en disant qu'ils l'avaient cherché dans toute l'église (l'évêché était voisin d'une église), mais qu'on n'avait vu ni lui ni aucun des siens. Flavien envoya encore deux diacres, et ceux-ci annoncèrent qu'ils n'avaient pas vu Eutychès lui-même, mais qu'ils avaient appris qu'il viendrait bientôt avec une grande foule de soldats, de moines, de serviteurs du préfet du prétoire. Le prêtre Jean, employé (ἔκδικος) du concile, annonça peu après qu'Eutychès était, en effet, arrivé, mais que son escorte l'empêchait d'entrer, si le concile ne promettait de le laisser partir librement [2]. Dans cette escorte se trouvait, en qualité d'ambassadeur de l'empereur, l'illustre silentiaire Magnus (membre du conseil secret). Flavien le fit entrer, et le silentiaire lut une lettre de l'empereur ainsi conçue : « Je désire la paix de l'Église et je veux la conserva- [330]
tion de la doctrine orthodoxe, de celle qu'ont définie les Pères de Nicée et d'Éphèse; et comme je sais que le patrice Florent est orthodoxe et a fait ses preuves dans la foi, je veux qu'il assiste aux séances du concile où il sera question de la foi [3]. »

Les évêques reçurent ce décret avec l'enthousiasme habituel à l'Église orientale, et s'écrièrent : « Longue vie à l'empereur! sa foi est grande ! longue vie, au pieux, à l'orthodoxe et au grand-prêtre empereur (τῷ ἀρχιερεῖ βασιλεῖ). » Flavien dit alors : « Nous savons tous que Florent est orthodoxe ; nous voulons qu'il assiste à notre session. Mais Eutychès doit déclarer s'il consent à la présence de Florent. » Eutychès répondit : « Je consens à ce que Dieu et Votre

1. Le nombre des évêques présents à cette septième session n'est pas absolument certain ; on dit tantôt vingt-neuf, tantôt trente-deux. D'après Théophane ils etaient même plus nombreux encore, il va jusqu'à quarante. (H. L.)

2. Tillemont, *Mém. hist. ecclés.*, t. xv, p. 507 : « Il n'est point marqué que le concile ait donné cette parole dont on n'avoit nul besoin. Il est aisé de croire que cette arrivée éclatante d'Eutychès au concile, et l'importance de l'affaire qu'on y traitoit, fit assembler un grand nombre de personnes à la porte de l'evesché et dans la place voisine : ce qui aura donné lieu à la calomnie ridicule d'Eutychès qui prétend que Flavien avoit fait assembler tout ce monde pour le mettre en pièces, comme un hérétique, un blasphémateur, un manichéen. » (H. L.)

3. Hardouin, *Coll. concil.*, t. II, col. 158 sq. ; Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. VI, col. 730-734.

Digitized by Google

Sainteté jugeront à propos de faire ; je me recommande à vous. » Le silentiaire appela alors Florent [1] ; le concile ordonna à l'accusé et à l'accusateur de prendre place au milieu et fit lire les actes des sessions précédentes, afin qu'on vît plus aisément ce qui restait à faire. Le diacre et notaire Aétius exécuta cet ordre. Arrivé au passage de la lettre de Cyrille aux Orientaux [2] où on lit : « Nous professons que Notre-Seigneur Jésus-Christ est véritablement Dieu et véritablement homme, de même substance que le Père quant à la divinité, et de même substance que nous quant à l'humanité : car il s'est produit une union des deux natures (δύο γάρ φύσεων ἕνωσις γέγονε) ; aussi reconnaissons-nous un seul Christ, un seul Seigneur, et à cause de cette union exempte de tout mélange (τῆς ἀσυγχύτου ἑνώσεως), nous appelons la sainte Vierge *Mère de Dieu*, parce que le Dieu Logos est devenu chair et homme dans la conception, et s'est uni au temple qu'il a reçu d'elle (de Marie). » Eusèbe de Dorylée interrompit et dit : « Bien certainement celui-ci (montrant Eutychès) n'y croit pas ; il ne l'a jamais cru, il a cru et enseigné le contraire et a donné cet enseignement à tous ceux qui venaient vers lui. » Le patrice Florent dit que l'on devait demander à Eutychès s'il adhérait à ce qui avait été lu [3] ; [« Permettez qu'on lise les actes, reprit Eusèbe, ils me suffisent pour le convaincre. Quand il changerait de langage actuellement, cela ne fait rien à ma cause. Je l'accuse pour le passé et non pour le présent et l'avenir. Oh ! je crains ses artifices ! Je suis pauvre, il me menace de l'exil ; il est riche, il me destine l'Oasis ; car, si je suis trouvé calomniateur,
[331] je perds tout, mon rang, ma liberté, ma vie peut-être [4]. » Flavien le tranquillisa] en l'assurant que l'adhésion d'Eutychès, si elle venait à se produire, ne lui causerait aucun préjudice ; il interrogea alors Eutychès : « Dis, reconnais-tu l'union des deux

1. Après la réponse d'Eutychès, Flavien dit à Magnus qu'il pouvait introduire Florent. Magnus souhaitait d'être escorté de quelque clerc ; mais Flavien observa que ce n'était pas nécessaire, puisque l'empereur ne l'ordonnait pas. Il était bien aise de saisir une occasion de manifester qu'il n'autorisait en aucune façon l'intervention de Florent, mais qu'il cédait à la toute-puissance. Florent fut introduit et alla prendre séance auprès de Séleucus d'Amasée, nommé le quatrième parmi les évêques présents à cette session. (H. L.)

2. Cette lettre avait été lue dans la deuxième session. (H. L.)

3. Florent ajoutait que, si Eutychès promettait de suivre la doctrine de Cyrille à l'avenir, on lui demanderait pourquoi il avait suivi auparavant une doctrine contraire. (H. L.)

4. Labbe, *Concilia*, t. IV, col. 222.

Digitized by Google

natures ? » (Εἰ ἐκ δύο φύσεων ἕνωσιν ὁμολογεῖς ;) Eutychès répondit qu'il la reconnaissait ; mais Eusèbe de Dorylée lui posa la question d'une manière plus précise et dit : « Reconnais-tu l'existence simultanée des deux natures après que le Christ s'est fait homme, et crois-tu que le Christ soit, quant à sa chair, de même substance que nous [1] ? » Eutychès répondit : « Je ne suis pas venu pour disputer, mais pour faire connaître à Votre Sainteté ma croyance. Elle est consignée dans cet écrit ; faites-le lire. » Flavien lui demanda de le lire lui-même ; mais il refusa. L'archevêque lui dit alors : « Si c'est ta profession de foi, quel besoin as-tu de ce papier ? » Eutychès répondit : « Voici ma foi : je prie le Père sans exclure le Fils, le Fils sans exclure le Père, et le Saint-Esprit sans exclure le Père et le Fils. Je reconnais que son corps actuel (celui du Fils) est né du sein de la Vierge et qu'il est devenu homme dans tout le sens du mot, pour notre salut ; telle est ma foi devant le Père, devant le Fils et devant le Saint-Esprit, de même que devant Votre Sainteté [2]. » L'archevêque demanda : « Reconnais-tu aussi que le seul et même Fils Notre-Seigneur Jésus-Christ est consubstantiel à son Père quant à sa divinité, et consubstantiel à sa mère quant à son humanité ? » Eutychès répondit : « J'ai dit mon opinion, qu'on me laisse en paix. » L'archevêque continua « Reconnais-tu que le Christ se compose de deux natures ? » Eutychès répondit : « Jusqu'ici je ne me suis pas permis de discuter sur la nature de mon Dieu, et je n'ai jamais dit comment j'ai compris qu'il était de même substance que nous. Je n'ai jamais dit jusqu'à ce jour que le corps de Notre-Seigneur et Dieu nous fût consubstantiel, mais je reconnais que la Vierge est de même substance que nous et que notre Dieu est né de sa chair. » L'archevêque, l'évêque Basile de Séleucie et le député impérial Florent firent alors remarquer à [332]
Eutychès que, puisqu'il reconnaissait que Marie était de même substance que nous et que le Christ avait pris d'elle son humanité, on en devait conclure que l'humanité du Christ était de même substance que la nôtre. Eutychès répondit : « Entendez-moi bien ; je ne dis pas que le corps de l'homme est devenu le corps de Dieu [3] ; mais je parle du corps humain de Dieu, et je dis que le Seigneur s'est

1. Hardouin, *Coll. concil.*, t. II, col. 159 sq. ; Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. VI, col. 734-738.
2. Hardouin, *op. cit.*, t. II, col. 163 ; Mansi, *op. cit.*, t. VI, col. 739.
3. Ce serait là une proposition nestorienne, car elle supposerait l'existence de deux personnes.

Digitized by Google

fait chair de la Vierge. Voulez-vous que j'ajoute encore que son corps est de même substance que le nôtre ? Je l'accorde volontiers ; mais je n'entends pas cette égalité de substance dans le sens qu'il n'est pas Fils de Dieu. Antérieurement je n'ai pas spécialement parlé d'une égalité de substance (quant à la chair), mais maintenant je ferai ce qui sera demandé par Votre Sainteté. » L'archevêque répondit : « Tu ne le fais donc que contraint et non parce que c'est ta foi ? » Eutychès ne répondit pas directement à cette question ; il se contenta d'ajouter que jusque-là il n'avait pas parlé de cette manière, mais qu'il le ferait désormais, puisque telle était la volonté du concile. C'était reprocher au concile une innovation dogmatique, reproche que Flavien repoussa énergiquement. Florent posa ensuite la question avec finesse et précision : « Crois-tu, dit-il, que Notre-Seigneur qui est né de la Vierge est de même substance que nous, et qu'il se compose de deux natures (ἐκ δύο φύσεων) après son incarnation ? » Eutychès répondit : « Je reconnais qu'avant l'union de la divinité et de l'humanité, il avait les deux natures ; mais après l'union, je ne reconnais plus qu'une seule nature (Ὁμολογῶ ἐκ δύο φύσεων γεγενῆσθαι τὸν Κύριον ἡμῶν πρὸ τῆς ἑνώσεως· μετὰ δὲ τὴν ἕνωσιν μίαν φύσιν ὁμολογῶ) [1]. » Le concile réclama enfin d'Eutychès une déclaration explicite et un anathème sur chaque point hétérodoxe de la doctrine exposée. Il répondit d'une manière ambiguë qu'il « voulait bien, puisque le concile le demandait, accepter cette manière de parler : *est égal à nous sous le rapport de la substance*, et *se compose de deux natures* ; mais qu'il ne trouvait rien de semblable ni dans la sainte Écriture ni dans les Pères, et par conséquent qu'il ne pouvait prononcer l'anathème (sur le rejet de cette expression), parce qu'en le faisant, il anathématiserait ses Pères ». A ces paroles, le concile se leva et cria : « Qu'il soit anathème ! » et l'archevêque demanda : « Que mérite celui qui ne professe pas la
[333] vraie foi et qui s'obstine dans son erreur ? » Eutychès chercha à échapper à une condamnation imminente, en répétant sa distinction : « Il consentait maintenant à employer ces expressions, mais il refusait l'anathème. » Le patrice Florent précisa encore plus la question et lui dit : « Reconnais-tu deux natures dans le Christ et son égalité de substance avec nous (quant à la nature humaine) ? » Eutychès répondit : « J'ai lu les écrits de saint Cyrille et d'Athanase ; avant l'union, ils parlent des deux natures ; après l'union, ils ne parlent

1. Hardouin, *op. cit.*, t. II, col. 163 sq. ; Mansi, *op. cit.*, t. VI, col. 742-743.

Digitized by Google

plus que d'une seule. » Florent reprit à son tour : « Professes-tu les deux natures également après l'union ? Si tu ne le fais pas, tu seras condamné. » Eutychès réclama la lecture des livres de Cyrille et d'Athanase ; mais, au dire des actes, Basile de Séleucie fit la remarque suivante (qu'il nia, jusqu'à un certain point, avoir faite, lors du Brigandage d'Éphèse) : « Si après l'union tu ne reconnais plus les deux natures, tu admets, donc un mélange ou une fusion (des natures) [1] ? » Florent dit alors : « Quiconque se refuse à dire : *des deux natures*, et ne reconnaît pas, en effet, deux natures, celui-là n'a pas la vraie foi ; » et le concile repartit : « Et quiconque n'accepte une chose que par force, ainsi que le fait Eutychès, n'y a pas foi. Longue vie aux empereurs ! » L'archevêque prononça enfin le jugement suivant : « Eutychès, jadis prêtre et archimandrite, est pleinement convaincu et par ses actions passées et par ses déclarations présentes d'être imbu de l'erreur de Valentin et d'Apollinaire, et de suivre opiniâtrement leurs blasphèmes, d'autant plus qu'il n'a pas même eu égard à nos avis et à nos instructions pour recevoir la saine doctrine. C'est pourquoi, pleurant et gémissant sur sa perte totale, nous déclarons de la part de Jésus-Christ, qu'il a blasphémé, qu'il est privé de tout rang sacerdotal, de notre communion et du gouvernement de son monastère, faisant savoir à tous ceux qui lui parleront ou le fréquenteront désormais, qu'ils seront eux-mêmes soumis à l'excommunication. » Flavien et les autres évêques souscrivirent ce jugement en employant la formule : Ὁρίσας ὑπέγραψα, c'est-à-dire : *Judicans subscripsi* [2] ; tandis que les vingt-trois archimandrites, qui signèrent également alors ou un peu plus tard, n'écrivirent que le mot ὑπέγραψα, parce qu'ils n'avaient qu'à adhérer au jugement sans avoir à l'apprécier [3].

1. Hardouin, *op. cit.*, t. II, col. 167 ; Mansi, *op. cit.*, t. VI, col. 746.
2. Hardouin, *op. cit.*, t. II, col. 167-172 ; Mansi, *op. cit.*, t. VI, col. 746-754.
3. A peine la sentence d'excommunication était-elle promulguée que plusieurs évêques se levèrent pour partir. L'exiguïté de la salle remplie de monde, une partie de l'assistance se tenant debout, causait un assez grand désordre, qui se manifestait par des conversations bruyantes, des changements de place. Parmi ce tumulte, Eutychès s'approcha du patrice Florent et lui dit qu'il venait d'en appeler de sa condamnation aux conciles de Rome, d'Alexandrie et de Jérusalem, qui étaient les trois Églises qui s'étaient montrées les plus énergiques à Éphèse contre Nestorius. Le patrice voulut en avertir sur-le-champ l'archevêque, qui avait déjà quitté son siège, afin que l'appel fût mentionné aux actes ; mais il n'atteignit Flavien que dans l'escalier qui conduisait de la salle du concile à l'évêché. Flavien n'avait rien entendu et refusa, par consé-

Digitized by Google

[334] ## 173. Eutychès et Flavien cherchent, chacun de leur côté, à gagner l'opinion publique.

On pouvait prévoir qu'Eutychès et ses amis porteraient contre ce concile toutes sortes de plaintes et d'accusations : nous verrons plus loin que, parmi ces accusations, il s'en trouvait qui étaient dépourvues de valeur, d'autres ne pouvaient être prouvées, et enfin celles qui l'étaient ne méritaient pas d'être prises en considération. Quand le concile fut dissous et qu'on connut sa sentence, il se fit un grand mouvement parmi le peuple, et, en rentrant chez lui, Eutychès fut, à ce qu'il dit, insulté par la populace [1]. Il fit, plus tard, un grief à l'archevêque Flavien, de ne l'avoir pas protégé ; il parla même du danger de mort [2], auquel il n'échappa, écrit-il par flatterie au pape Léon le Grand, que grâce à la prière de ce pape (dont il demandait la protection) et aux soldats de l'empereur [3]. Il ne manqua pas de faire aussitôt placarder sur les places publiques de Constantinople des plaintes injurieuses (*contestatorios libellos*), touchant ce qui s'était passé et la justification de sa doctrine [4]. Il se plaignit également de l'empereur, qui ne le reçut pas d'une manière défavorable, si bien qu'à partir de ce moment, la disgrâce de l'archevêque Flavien se précipita de plus en plus [5]. Pour

quent, de rien faire insérer au procès-verbal. Eutychès affirma son dire et prit le patrice à témoin de sa déclaration. Il protesta que son appel avait été formé publiquement et écarté par la mauvaise volonté de Flavien. Dès le soir même, il l'adressait à l'évêque de Rome, et attaquait les actes en nullité près de l'empereur. (H. L.)

1. Eutychès, *Epist.* XXI, *Ad S. Leonem*, édit. Ballerini, t. I, p. 739 ; Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. V, col. 1014, 1323 ; *P. L.*, t. LIV, col. 713. [Cette lettre fut écrite le 22 novembre 448. (H. L.)]

2. Hardouin, *Coll. conc.*, t. II, col. 98 ; Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. VI, col. 629.

3. Eutychès, *Epist.*, XXI, *Ad S. Leonem*, 2, *P. L.*, t. LIV, col. 716.

4. S. Léon, *Epist.*, XXIII, *Ad Flavianum*, *P. L.*, t. LIV, col. 731.

5. Flavien, *Epist.*, XXVI, *Ad S. Leonem*, *P. L.*, t. LIV, col. 743 sq. ; Tillemont, *Mém. hist. ecclés.*, t. XV, p. 898, note XVI : « Sur la première lettre de saint Flavien à saint Léon contre Eutyche. » Il s'agit de la lettre qui porte le n. XXII parmi les lettres de saint Léon ; elle a dû être écrite très peu de temps après le concile de 448 et c'est bien la première écrite à Rome par Flavien sur cette affaire ; elle aura dû parvenir au pape presque en même temps que celle d'Euty-

Digitized by Google

gagner à sa cause les évêques les plus estimés des provinces lointaines, Eutychès envoya à plusieurs d'entre eux des écrits habilement rédigés ; nous possédons encore celui qui fut adressé au pape Léon le Grand, et nous l'avons mentionné plus haut. Il y est dit que, poussé par Satan, Eusèbe de Dorylée avait envoyé à Flavien de Constantinople un mémoire rédigé contre lui (Eutychès). Il l'avait [335] également remis à des évêques réunis par hasard et pour d'autres motifs, qui l'avaient accusé d'hérésie, non dans l'intérêt de la vérité, mais pour le perdre et troubler l'Église. Invité à comparaître devant le concile, il n'avait pu s'y rendre, retenu par une grave maladie, et avait voulu envoyer sa profession de foi écrite. Flavien n'avait pas reçu cet écrit et n'avait même pas consenti à le laisser lire ; mais il avait demandé si Eutychès croyait aux deux natures et n'anathématisait pas les adversaires de cette doctrine. Il n'avait pu le faire ; car Athanase, Grégoire, Jules et Félix avaient rejeté l'expression « *deux* natures ». En outre, il n'avait rien voulu ajouter à l'explication sur la foi donnée à Nicée (ou à Éphèse), et il n'avait pas osé scruter la nature divine du *Logos*. Aussi avait-il demandé que le concile saisît le pape de ce qui se passait, afin que celui-ci rendît un jugement auquel il était prêt à se soumettre. (Il prétend, on le voit, en avoir appelé au pape, et, *ad captandam benevolentiam*, il parle de cet appel en des termes qui devaient plaire à Rome [1].) Mais on avait refusé de l'écouter ; on avait brusquement interrompu le concile et prononcé sa sentence si bien que sa vie eût

chès datée du 22 novembre et probablement expédiée aussitôt. On peut supposer que la lettre XXII arriva dans les derniers jours de l'année. Avec cette lettre Flavien envoyait quelque paquet au pape Léon. Tillemont, *op. cit.*, t. XV, note XVII : « Qu'est-ce que saint Flavien envoya d'abord à saint Léon. » Il est vraisemblable que c'étaient les actes mêmes du concile. Il y a toutefois ici une légère difficulté. Dans une lettre du mois d'avril au pape, Flavien lui annonce l'envoi de ces actes : *Sicut docebunt vestram sanctitatem, omnia quæ super ea sunt gesta, quæque direximus cum nostris his litteris.* Le grec concorde avec cette version latine. Faut-il dire que la lettre de décembre 438 se perdit avec le paquet et qu'il fallut faire un nouvel envoi, ou bien, ce qui nous paraît plus vraisemblable, que Flavien n'avait envoyé d'abord qu'une relation sommaire du concile (ainsi qu'il fut fait à Éphèse) ou simplement une relation de la septième session qui contenait la condamnation d'Eutychès et qu'il envoya ensuite une relation des actes entiers ? Cf. l'auteur anonyme du *Breviculus historiæ Eutychianistarum*, édité par Sirmond, *Appendix codex Theodosiani*, p. 112, où il est dit : *Offenditur imperator*. (H. L.)

1. Nous traiterons cette question dans un appendice de ce tome II. (H. L.)

Digitized by Google

été en danger si, grâce aux prières du pape, les soldats n'étaient venus le délivrer. On avait contraint les archimandrites d'autres couvents de signer sa déposition, ce que l'on n'avait pas fait même pour Nestorius, et on l'avait contraint de faire répandre des écrits dans le peuple pour exposer sa justification. Il s'adressait maintenant à Léon, le défenseur de la religion, et l'adjurait de porter d'une manière impartiale, et sans prêter attention aux intrigues, une sentence au sujet de la foi et de le défendre, lui Eutychès, qui avait passé soixante-dix ans dans l'abstinence et dans la chasteté. Il en-
[336] voyait encore deux écrits : le mémoire d'Eusèbe contre lui, et sa propre réponse qui avait été rejetée [1] ; en outre, sa profession de foi (c'était une copie des placards affichés à Constantinople), et enfin les déclarations des Pères sur les deux natures [2].

Les Ballerini ont inséré, dans leur édition des lettres du pape Léon, un fragment de cette pièce, qui, à leur avis, est le commencement du placard d'Eutychès ; il y proteste de son orthodoxie ; dans l'autre partie, qui n'a pas été retrouvée, se trouvait peut-être la *contestatio ad populum*, c'est-à-dire la plainte sur l'injustice qu'il aurait soufferte [3].

Eutychès envoya une seconde lettre identique à Pierre Chrysologue, le célèbre évêque de Ravenne ; nous n'avons plus que la réponse de ce dernier [4]. Pierre Chrysologue s'y plaint du goût de la dispute qu'ont les théologiens de son temps et, en homme prudent, ne s'engage pas plus avant dans la question ; il se contente de remarquer « qu'il aurait répondu d'une façon plus détaillée si son confrère Flavien lui avait, de son côté, fait connaître ce qui s'était passé. Il ne pouvait porter un jugement après n'avoir pris connaissance que d'une seule relation. Du reste Eutychès n'avait qu'à se conformer aux instructions du pape [5] : car saint Pierre, qui

1. D'après l'hypothèse des Ballerini ce serait l'acte même d'appel.

2. Eutychès, *Epist.*, xxi, *Ad S. Leonem*, *P. L.*, t. liv, col. 713. Quesnel suppose que cette lettre à Léon était une lettre circulaire et qu'il en a été adressé d'autres exemplaires identiques à divers évêques. Cf. Walch, *Ketzergeschichte*, t. vi, p. 161.

3. S. Léon, *Epist.*, xxiii, *Ad Flavianum*, *P. L.*, t. liv, col. 732, note *q*.

4. S. Léon, *Epist.*, xxv, *Petri Chrysologi ad Eutychen*, *P. L.*, t. liv, col. 739 ; Walch, *Ketzergesch.*, t. vi, p. 161 ; Tillemont, *Mém. hist. ecclés.*, t. xv, p. 900, note xviii : « Endroit obscur de saint Pierre Chrysologue. » (H. L.)

5. On ne sait si c'est une allusion à la réponse maintenant perdue de Léon à Eutychès dont il a été question plus haut, ou bien s'il s'agit de la célèbre *Epistula dogmatica* de ce même pape. Cf. Walch, *Ketzergesch.*, t. vi, p. 163.

Digitized by Google

se survit à lui-même sur sa chaire, fait connaître la vérité à ceux qui la cherchent. Quant à nous, nous ne pouvons juger des choses de la foi sans l'assentiment de l'évêque de Rome. »

Il n'est pas absolument certain, mais il est cependant très probable qu'Eutychès s'est également adressé à Dioscore d'Alexandrie et à d'autres grands évêques, quoique nous n'ayons pas dans les documents la preuve irrécusable de ces démarches [1].

D'un autre côté, Flavien archevêque de Constantinople, ne fit que son devoir en promulguant dans ses églises la sentence rendue contre Eutychès, et en exigeant qu'elle fût souscrite dans les divers couvents et par les supérieurs de ces couvents [2]. On obtint de cette manière de vingt-trois archimandrites, les signatures dont nous avons parlé plus haut et que nous possédons encore. Flavien envoya, en particulier, des députés au couvent d'Eutychès pour ordonner aux moines de ne plus le reconnaître pour leur abbé, de ne plus lui [337] parler, de ne plus assister avec lui au service divin et de ne plus lui laisser gérer les biens du couvent [3].

Il était également naturel que l'archevêque fît connaître aux évêques des autres provinces ce qui s'était passé. Dès la seconde séance du concile de Constantinople, Sabbas, évêque de Paltus, en Syrie, avait demandé à Flavien d'envoyer les actes du concile (le τόμος) aux évêques de l'Orient [4]. Domnus, patriarche d'Antioche, fait voir que Flavien suivit fidèlement cette recommandation ; car, lors du Brigandage d'Éphèse, il déclara avoir reçu de Constantinople et avoir signé l'acte de déposition d'Eutychès [5]. Nous avons encore sur ce point des lettres échangées entre Flavien, le pape Léon et l'empereur Théodose le Jeune. D'après les recherches des Ballerini, la première de ces lettres aurait été écrite peu après la célébration du concile de Constantinople, c'est-à-dire à la fin de 448, ou au commencement de 449 ; elle est adressée par Flavien au pape Léon. L'archevêque exprime d'abord son regret de n'avoir pu sauver un de ses clercs et l'arracher à sa perte. Il y a des gens qui, sous

1. Walch, *op. cit.*, t. VI, p. 161, 163.

2. Voir le mémoire d'Eutychès dans lequel il se plaint de toutes ces démarches, dans Hardouin, *Coll. concil.*, t. II, col. 103 sq. ; Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. VI, col. 641.

3. Hardouin, *Coll. concil.*, t. II, col. 234 ; Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. VI, col. 864.

4. Hardouin, *op. cit.*, t. II, col. 138 ; Mansi, *op. cit.*, t. VI, col. 693.

5. Hardouin, *op. cit.*, t. II, col. 218 ; Mansi, *op. cit.*, t. VI, col. 836.

Digitized by Google

la peau de l'agneau, sont des loups ravisseurs. Tel est le cas d'Eutychès : il a fait mine de défendre l'orthodoxie contre Nestorius, mais il a lui-même cherché à troubler la foi orthodoxe et à renouveler les anciens errements de Valentin et d'Apollinaire. Il n'avait pas rougi de déclarer devant le saint concile qu'il ne fallait pas admettre que le Christ fait homme se composât de deux natures dans une personne, et que sa chair fût de la même substance que la nôtre. La Vierge qui l'avait enfanté était bien, quant à la chair, de même substance que nous ; mais le Seigneur n'avait pas pris d'elle un corps de même substance que le nôtre ; le corps du Seigneur n'était pas le corps d'un homme, mais simplement un corps humain. Pour abréger, Flavien indique comme donnant plus de détails, la négociation (le synode de Constantinople) tenue quelque temps auparavant (πάλαι) et dont il envoie au pape les actes, qui prouvent
[338] qu'Eutychès a été déposé. Le pape était prié de faire connaître ce qui se passait aux évêques placés sous sa juridiction, afin qu'ils n'eussent pas de commerce avec l'hérétique [1].

Avant que cette lettre arrivât à Rome, le pape en avait reçu une autre de l'empereur et celle d'Eutychès dont nous avons donné plus haut des extraits. A la date du 18 février 449, le pape Léon écrivit à Flavien : « L'empereur lui avait donné connaissance des troubles religieux qui avaient éclaté à Constantinople, et Léon s'étonnait fort de ce que Flavien ne lui eût rien dit de tout cela, et n'eût pas eu soin de l'en prévenir avant tous les autres. Il avait aussi reçu une lettre d'Eutychès, qui se plaignait d'avoir été excommunié à tort sur une dénonciation d'Eusèbe de Dorylée, et de ce qu'on n'avait tenu aucun compte de son appellation à Rome. Flavien devait lui faire connaître exactement les choses ; car il ne pouvait se prononcer pour personne avant de s'être bien rendu compte de la situation ; Flavien devait aussi lui envoyer un mandataire intelligent pour lui donner des détails sur la nouveauté qui venait de se produire. Il désire le rétablissement de la paix, dans ce sens que ceux qui sont dans l'erreur l'abandonnent, et que les orthodoxes se trouvent affermis par l'autorité du Saint-Siège. Ce résultat ne pouvait être difficile à atteindre : car, dans sa lettre, Eutychès se déclarait prêt à améliorer ce qu'on trouverait en lui de répréhensible. Dans une affaire de cette nature, disait le pape Léon à la fin de sa

1. Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. v, col. 1330 ; S. Léon, *Epist.*, XXII, *P. L.*, t. LIV, col. 723.

Digitized by Google

lettre, il faut surtout s'efforcer d'amener l'accord pacifique : *ut sine strepitu concertationum et custodiatur caritas, et veritas defendatur* [1].

La lettre du pape Léon datée du même jour et adressée à l'empereur est plus courte. Il se réjouit de ce que l'empereur n'a pas seulement un cœur impérial, mais aussi un cœur sacerdotal, et de ses soins pour écarter toute division. *Car rien ne peut être plus favorable à l'État que de servir, dans l'unité, la sainte Trinité* [2]. Il passe ensuite à la lettre d'Eutychès et au mémoire rédigé contre lui par Eusèbe de Dorylée, et remis au concile. Eutychès l'avait envoyé au pape, et Léon remarque que ces deux pièces ne jettent pas sur l'affaire un jour suffisant. C'est pourquoi il avait écrit à Flavien et l'avait blâmé de son silence.

Flavien répondit, par sa seconde lettre au pape Léon [3], en exposant d'une manière plus détaillée l'erreur d'Eutychès et en montrant comment sa doctrine « d'une seule nature » était en contradiction [339]
avec une définition du concile d'Éphèse. Eutychès avait été, pour cette raison, déposé par le concile, ainsi que le pape pouvait le voir par les actes qui étaient joints à la lettre. Flavien faisait également savoir au pape qu'au lieu de s'amender, et de faire pénitence, après cette juste déposition Eutychès avait cherché à mettre le désordre dans l'Église de Constantinople, il avait fait afficher des placards pleins d'injures et de calomnies, il importunait l'empereur de ses prières et foulait aux pieds les canons. Il (Flavien) avait reçu la lettre de Léon, par l'entremise du comte Pansophius, et cette lettre lui avait fait voir à quel point Eutychès avait menti ; car il était tout à fait faux que, pendant le concile, Eutychès en eût appelé à Rome. Le pape était donc prié de confirmer par une lettre spéciale la déposition canonique d'Eutychès et de fortifier la foi de l'empereur. De cette manière tout se calmerait, et le futur concile, dont on parlait déjà, n'aurait plus de raison d'être [4].

On voit, par ce qui précède, que cette lettre fut écrite avant la convocation officielle du nouveau concile (le brigandage d'Éphèse), annoncé pour le 30 mars 449. Aussi peut-on la faire dater du courant de mars de la même année. Le pape saisit la première occasion pour accuser réception (21 mai 449), à l'archevêque Flavien de sa

1. Mansi, *op. cit.*, t. v, col. 1338 sq. ; *P. L.*, t. LIV, col. 730.
2. Mansi, *op. cit.*, t. v, col. 1341 sq. ; *P. L.*, t, LIV, col. 735.
3. S. Léon, *Epist.*, XXVI, *Flaviani secunda ad Leonem papam*, *P. L.*, t. LIV, col. 743 sq.
4. S. Léon, *Epist.*, XXVII, *Ad Flavianum*, *P. L.*, t. LIV, col. 751 sq.

Digitized by Google

lettre ; il reconnaît déjà qu'Eutychès a dévié de la foi orthodoxe, et veut donner un écrit détaillé à l'ambassadeur de Flavien lorsqu'il retournera à Constantinople, pour montrer comment toute l'affaire doit être appréciée [1]. Il fait allusion à sa célèbre *Epistola dogmatica ad Flavianum*, dont nous aurons bientôt à parler.

La lettre citée plus haut de l'empereur au pape prouve qu'Eutychès avait les bonnes grâces de la cour, et que Théodose avait cherché à le sauver. C'est pour ce motif, ainsi qu'il le dit lui-même [2], qu'il manda souvent l'archevêque Flavien pour conférer avec lui et le décider à se contenter du symbole de Nicée, confirmé à Éphèse et qu'Eutychès était naturellement tout prêt à signer. Comme
[340] Flavien ne voulait et ne pouvait accepter ce compromis, l'empereur en fut très mécontent [3], et comme, d'un autre côté, Eutychès persistait à accuser l'archevêque d'hérésie, Théodose alla jusqu'à demander à Flavien une profession de foi que celui-ci lui donna et que nous possédons encore [4].

174. Enquête sur la prétendue altération des actes du concile.

Mettant à profit les bonnes dispositions de l'empereur, Eutychès porta, au printemps de 449, une nouvelle plainte ; il prétendit que les actes du concile de Constantinople, que Flavien avait fait rédiger, étaient falsifiés en plusieurs endroits, et que, pour ce motif, les notaires de Flavien, conjointement avec le diacre Basile de Séleucie et les clercs qu'Eutychès avait envoyés au concile, devaient les examiner en présence de Thallassius (archevêque de Césarée en Cappadoce) et d'autres évêques [5]. Le 8 avril 449, l'empereur accéda à cette demande [6] ; le même jour, le tribun impérial Macédonius, notaire et référendaire, fit connaître la décision impériale aux vingt-huit évêques réunis à Constantinople, sous la présidence de Thallassius,

1. S. Leon, *Epist.*, XXVII ; Mansi, *op. cit.*, t. V, col. 1359.
2. Hardouin, *Coll. concil.*, t. II, col. 78 ; Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. VI, col. 597. Cf. Walch, *op. cit.*, t. VI, p. 171.
3. Walch, *op. cit.*, t. VI, p. 161.
4. Liberatus, *Breviarium*, c. XI, dans Hardouin, *Coll. concil.*, t. II, col. 7 ; Mansi, *op. cit.*, t. VI, col. 539 ; t. VIII, col. 824.
5. La lettre d'Eutychès à l'empereur se trouve dans Hardouin, *op. cit.*, t. II, col. 177 ; Mansi, *op. cit.*, t. VI, col. 764.
6. Hardouin, *op. cit.*, t. II, col. 173 ; Mansi, *op. cit.*, t. VI, col. 757.

Digitized by Google

dans le baptistère de l'église de Constantinople. Flavien n'est pas cité dans la liste ; mais elle contient les noms de plusieurs autres évêques, qui avaient contribué à la déposition d'Eutychès [1].

A la suite de cette décision impériale, le 13 avril 449, un second grand concile composé de trente-quatre évêques se tint sous la présidence de Flavien. L'assemblée se réunit dans le portique de la grande église de Constantinople [2]. Quinze de ces évêques avaient fait partie du concile qui, l'année précédente, avait condamné Eutychès. Le patrice Florent était également présent, ainsi que deux hauts fonctionnaires de l'empire, le comte Mamas et le tribun Macédonius, dont nous avons déjà parlé. On lut d'abord un bref procès-verbal de la réunion du 8 avril, puis Florent demanda si les fondés de pouvoirs d'Eutychès étaient présents. On répondit affirmativement ; Eusèbe de Dorylée et Méliphthongue, évêque de Juliopolis, demandèrent alors si on pouvait les admettre, car, d'après eux, Eutychès aurait dû paraître en personne. Mais le tribun déclara que [341]
l'empereur avait ordonné à Eutychès d'envoyer des représentants, parce que son excommunication l'excluait lui-même ; ces explications calmèrent les esprits et les représentants d'Eutychès furent admis. C'étaient les trois moines Constantin, Éleusinius et Constance. Le tribun demanda alors que tous les évêques présents à la déposition d'Eutychès jurassent de dire la vérité ; mais Basile de Séleucie, l'un des membres les plus marquants du concile, déclara cette proposition insoutenable et novatrice ; il promit que tous parleraient sincèrement et comme en présence du saint autel. Les actes ne disent pas si Macédonius se désista de sa proposition ; ils disent seulement qu'on lut la pétition envoyée à l'empereur par Eutychès et dont nous avons parlé plus haut. Les notaires de Flavien, qui avaient rédigé les actes en question, durent se placer dans le milieu de l'assemblée ; c'étaient les diacres Astérius, Aétius, Nonnus, Asclépiades et Procope. Aétius demanda d'abord à savoir quelles accusations précises on formulait contre les notaires au sujet

1. Hardouin, *op. cit.*, t. II, col. 173-175 ; Mansi, *op. cit.*, t. VI, col. 727-761 ; Fuchs, *Bibliothek der Kirchenversamml.*, t. IV, col. 385 sq.

2. Baronius, *Annal.*, ad ann. 449, n. 11-21. Cf. Pagi, *Critica*, ad ann. 449, n. 6 ; *Conc. regia*, t. VII, col. 303 ; Labbe, *Concilia*, t. III, col. 1470-1471 ; t. IV, col. 233 ; Coleti, *Concilia*, t. IV, col. 740 ; Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. VI, col. 504 ; D. Ceillier, *Hist. génér. aut. ecclés.*, 2e édit., t. X, p. 674 ; Cacciari, *Exercitationes in S. Leonis Magni opera, De eutychiania hæresi et historia*, dans *P. L.*, t. LV, col. 1115. (H. L.)

Digitized by Google

de ces actes, sollicitant aussi un délai pour répondre. Mais Florent repoussa cette proposition qui entraînait une remise de l'affaire ; on devait lire les actes et faire une enquête sur leur authenticité ; mais il n'existait aucune espèce de plainte contre les notaires. L'archevêque Flavien fut de cet avis et remarqua que ces actes avaient été rédigés par ses notaires ; s'ils ne disaient que la vérité, le moment était venu de le proclamer hautement ; si, au contraire, ils renfermaient quelque fausseté, il fallait dire la vérité comme en présence du tribunal de Dieu, et dévoiler les faussaires. Florent reconnut que l'archevêque parlait ainsi dans la conviction où il était de son innocence, et après une réponse à une nouvelle objection d'Aétius, on en vint à l'examen des actes ; l'exemplaire authentique des notaires de Flavien fut lu partie par partie, et les envoyés d'Eutychès suivaient sur leur propre exemplaire et faisaient sur-le-champ
[342] leurs réflexions [1].

Ils n'en firent aucune au sujet de la première et de la deuxième session, mais à la lecture du procès-verbal de la troisième, l'un des envoyés d'Eutychès, le diacre et moine Constantin, dit qu'il contenait une expression d'Eutychès infidèlement reproduite. Eutychès n'avait certainement pas dit aux députés envoyés vers lui par le concile, que, « si les Pères de l'Église s'étaient trompés dans quelques expressions, il ne leur en faisait aucun reproche, mais se contentait de scruter la sainte Écriture. » Sans citer alors les propres paroles d'Eutychès, Constantin émit son propre avis sur ce point : « Les Pères, dit-il, se sont exprimés de diverses manières ; j'accepte tout ce qu'ils disent, mais je ne l'accepte pas comme règle de foi (εἰς κανόνα δὲ πίστεως οὐ δέχομαι). » Remarquant que sa proposition scandalisait, il demanda qu'on n'en arguât rien contre Eutychès. On lui répondit avec raison qu'à leur arrivée, les ambassadeurs d'Eutychès s'étaient déclarés munis d'instructions complètes et de pleins pouvoirs ; aussi était-on en droit de tenir leurs déclarations comme celles d'Eutychès lui-même, et par conséquent on ne pouvait accéder à sa demande. Embarrassé par cette réponse, Constantin demanda que, du moins, on rayât ces mots : « mais non pas comme règle de foi, » affirmant qu'il les avait prononcés sans s'en rendre bien compte et troublé par le grand bruit du concile. L'évêque Seleucus repartit qu'au contraire Constantin avait dit ces paroles au milieu du plus grand

1. Hardouin, *op. cit.*, t. II, col. 171-182 ; Mansi, *op. cit.*, t. VI, col. 753-771.

Digitized by Google

silence avant le tumulte soulevé par ces expressions. Pressés par Florent de dire leur sentiment, les deux évêques Thalassius de Césarée et Eusèbe d'Ancyre (qui n'avaient assisté ni l'un ni l'autre au concile de 448) déclarèrent que l'envoyé d'Eutychès ne pouvait annuler une partie de ce qu'il avait dit, en laissant subsister l'autre, mais que toutes ses paroles devaient être prises comme la propre déclaration d'Eutychès. Constantin répondit qu'il ne croyait pas qu'Eutychès lui eût donné des pouvoirs aussi étendus ; mais Florent lui répartit que lui-même avait affirmé dans les actes avoir de tels pouvoirs. Méliphthongue de Juliopolis fit incidemment remarquer combien était opportune la proposition qu'il avait faite au début, de citer Eutychès en personne ; mais il ne trouva pas plus d'écho que la première fois. Sur la demande de Patricius, les deux anciens députés du concile, le prêtre Jean et le diacre André, déclarèrent de la manière la plus solennelle qu'Eutychès leur avait réellement dit les paroles consignées dans [343]
les actes. Sur quoi le moine Constantin ayant fait observer que le premier rapport du prêtre Jean n'avait pas encore été lu dans le procès-verbal, Jean en réclama la lecture immédiate, après laquelle on pourrait lui déférer le serment.

On lut donc le rapport fait par Jean dans la troisième session du concile de Constantinople ; cela fait, Jean remarqua que, sans doute, on sait qu'il n'est pas toujours aisé de reproduire *exactement* les paroles mêmes que l'on a entendues ; mais que, lors de son entretien avec Eutychès, les diacres André et Athanase (de Séleucie) étaient présents. Il avait, d'ailleurs, immédiatement écrit l'entretien, et possédait encore ses notes. Sur la demande de Florent, on lut ces notes [1], et elles furent trouvées parfaitement d'accord, pour le fond, avec le procès-verbal. Constantin ne fit alors aucune observation ; mais son collègue Éleusinius fit remarquer que la phrase prononcée par Eutychès d'après le procès-verbal du concile : « Le corps du Christ n'est pas de même nature que le nôtre, » ne se trouvait pas dans les notes de Jean. Celui-ci répondit qu'il était prêt à jurer qu'Eutychès lui avait réellement dit ces paroles, mais que, comme il l'avait dit à lui seul et non aux autres envoyés, il n'avait pas consigné cette proposition dans ses notes.

1. Hardouin, *Coll. concil.*, t. II, col. 187; Mansi, *Concil. ampliss. col.*, t. VI, col. 782.

Digitized by Google

On lut ensuite le court rapport du diacre André lors de la troisième session du concile ; André y ajouta la particularité suivante : Le prêtre Jean avait alors demandé à Eutychès s'il reconnaissait que, quant à la divinité, le Christ est de même substance avec le Père, et, quant à son humanité, de même substance avec nous. Eutychès avait répondu que le symbole (de Nicée) ne parlait
[344] que de l'égalité de substance quant à la divinité, et qu'il fallait s'en tenir là. Du reste Eutychès avait dit à Jean quelques autres paroles que, lui, n'avait pas entendues. La même déposition fut faite par Athanase, diacre de Séleucie, à l'exception toutefois de l'entretien particulier qui avait eu lieu entre Eutychès et Jean et qu'il n'avait pas remarqué. Le moine Éleusinius, l'un des envoyés d'Eutychès, insista alors beaucoup sur ce que Jean avait introduit dans le procès-verbal des choses qui ne se trouvaient pas dans ses notes ; aussi lut-on de nouveau les deux relations et les compara-t-on entre elles. Athanase fit la déclaration suivante : Dans la troisième session, on lut ce mot d'Eutychès : « (le Christ) n'est pas semblable à nous pour ce qui est de la chair. » Il remarqua que cela était nouveau pour lui ; mais le prêtre Jean avait alors assuré qu'Eutychès lui avait dit cela à lui seul. Jean pensait maintenant que les autres envoyés l'avaient également entendu adresser à Eutychès cette question : « Crois-tu que le Fils soit de même substance que le Père sous le rapport de sa divinité, et de même substance que nous sous le rapport de son humanité ? » Et ils affirmèrent qu'ils l'avaient en effet entendu [1].

Cette discussion achevée, on poursuivit la lecture des actes de Constantinople. Au sujet du procès-verbal de la cinquième session, le moine Constantin émit d'abord des doutes sur l'authenticité de cette parole qu'Eutychès aurait dite à l'archimandrite Martin : « Si vous, les autres archimandrites, vous ne faites pas cause commune avec moi, l'archevêque vous perdra après m'avoir perdu. » Il demanda, ainsi que son collègue Éleusinius, que l'on fît une enquête sur ce point, mais ils se désistèrent bientôt l'un et l'autre, quand ils eurent reconnu que, somme toute, ce point était sans importance.

Après la lecture du procès-verbal de la sixième session, on demanda, sur la proposition de Constantin, à Théophile, alors envoyé à Eutychès par le concile, de répéter les paroles que lui

1. Hardouin, *op. cit.*, t. II, col. 181-193 ; Mansi, *op. cit.*, t. V, col. 771-791.

Digitized by Google

avait dites Eutychès. Il le fit et ajouta, dans ce nouveau rapport, qu'Eutychès lui avait dit : « Je suis les explications des Pères, » et les représentants d'Eutychès parurent attacher une grande importance à cette addition. Mamas, autrefois délégué vers Eutychès avec Théophile, refit à son tour son rapport, et, après une courte remarque de Constantin, on passa à la lecture du procès-verbal de la septième session [1]. Florent prit la parole pour une remarque personnelle : il avait bien dit de demander à Eutychès quels étaient sa foi et son enseignement, mais il n'avait pas prononcé les autres paroles qui lui étaient attribuées pour reprocher à Eutychès de parler tantôt d'une manière et tantôt d'une autre. L'archevêque Flavien demanda l'auteur de cette addition, du reste, sans importance. Le notaire Aétius répondit qu'il n'était pas prouvé que ce fût réellement là une interpolation, et Florent n'insista pas. [345] La lecture continua ; Éleusinius émit l'avis que la narration n'était pas faite conformément à l'ordre chronologique : car, dès le début, Eutychès avait voulu remettre au concile l'écrit dont parlait le procès-verbal et qui contenait le symbole de Nicée ; mais Flavien n'avait pas voulu le recevoir. Ce dernier répondit : « Qu'est-ce donc qui prouve que cet écrit renfermait le symbole de Nicée ? » Eusèbe de Dorylée voulut alors arrêter la discussion, disant qu'il fallait renvoyer au prochain concile général la question de savoir si Eutychès était hérétique. Séleucus d'Amasée, remarqua très judicieusement que, dans sa lettre au pape Léon, Eutychès affirmait avoir rédigé un appel à Rome dans cet écrit remis au concile ; comment pouvait-il maintenant prétendre qu'il contenait une profession de foi ? Il y avait là une contradiction. Après une réponse de Florent, portant qu'à l'issue du concile de Constantinople, Eutychès lui avait remis en mains propres cet écrit, on poursuivit la lecture du procès-verbal de la septième session ; Éleusinius fit remarquer qu'il ne contenait pas ces mots d'Eutychès, à savoir « qu'il pensait exactement comme les conciles de Nicée et d'Éphèse avaient enseigné. » Mais de nombreux évêques déclarèrent qu'Eutychès n'avait pas, du moins à ce moment, prononcé ces paroles. Éleusinius observa, à un autre passage, que le procès-verbal ne lui paraissait pas exact lorsqu'il disait : « Le concile se leva et cria, » etc., et il prétendit que le premier anathème contre Eutychès n'avait pas été prononcé alors. Florent et plusieurs

1. Hardouin, *op. cit.*, t. II, col. 195 ; Mansi, *op. cit.*, t. VI, col. 791-798.

Digitized by Google

évêques déclarèrent ne pas se souvenir de cet incident; d'autres dirent qu'ils avaient, en effet, crié de la sorte ; le notaire Aétius remarqua de son côté qu'il arrivait facilement, et sans mauvaise intention, que l'on attribuât au concile tout entier ce que plusieurs évêques proclamaient (sans soulever de protestations [1]). C'est ce qui pouvait avoir eu lieu dans le cas dont il s'agissait. Lors de la lecture du paragraphe suivant, Florent dit que les paroles adressées par lui à Eutychès : « Reconnais-tu les deux natures ? etc. ; si tu ne les reconnais pas, tu seras condamné, » n'avaient pas été
[346] dites sur le ton de la menace, mais simplement pour engager Eutychès à se soumettre au concile. Quant à l'autre phrase qui lui était attribuée : « Quiconque ne dit pas *des deux natures* n'a pas la véritable foi, » elle n'était pas réellement de lui, car, simple laïque, il n'avait pas le droit de s'exprimer ainsi [2]. Le notaire Aétius en appela au témoignage des évêques et des hommes d'État en présence desquels on avait examiné les actes après leur rédaction. Florent aurait sans doute pu dire que lui, du moins, n'avait pas lu ces actes ; mais il est permis de croire avec Fuchs [3], que, dans l'intervalle, Florent avait appris, non pas que ce passage des actes avait été altéré, mais plutôt que la proposition en question était en contradiction avec l'orthodoxie de la cour.

A la fin de la lecture du procès-verbal du concile, Constantin ajouta encore diverses choses : avant tout, on n'avait pas clairement indiqué le motif de la déclaration d'Eutychès, il l'avait faite en réponse à la proposition de Flavien, qui voulait faire anathématiser tous ceux qui ne reconnaissaient pas les deux natures : « Malheur à moi si j'anathématisais les saints Pères [4]! » Cela ne se trouvait pas dans les actes [5].

Constantin attaqua aussi plusieurs détails au sujet de la clôture de la septième session, en particulier diverses paroles prononcées

1. Fuchs, *Bibliothek der Kirchenversammlungen*, t. I, p. 189, avoue que cette parenthèse doit être sous-entendue.

2. Hardouin, *Coll. concil.*, t. II, col. 203 ; Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. VI, col. 810.

3. Fuchs, *op. cit.*, t. IV, p. 394, note 79.

4. Hardouin, *op. cit.*, t. II, col. 203 ; Mansi, *op. cit.*, t. VI, col. 811.

5. Il y avait cependant un peu plus haut quelque chose de semblable, et les envoyés d'Eutychès demandaient simplement qu'on insérât cette déclaration à la place voulue. La faute consistait donc, si tant est qu'il y ait eu faute, en ce que l'on avait inséré ce passage un peu plus haut.

Digitized by Google

par des évêques ; il dit que l'archevêque Flavien avait fait lire un passage tiré de saint Athanase : sur l'une ou sur les deux natures, cette lecture n'avait pas été mentionnée par le notaire Aétius qui avait immédiatement donné la sentence portée contre Eutychès. Aétius et plusieurs évêques remarquèrent alors qu'on avait parlé à si haute voix, vers la fin de la session, que quelques paroles pouvaient bien n'avoir pas été entendues. D'autres déclaraient ne pouvoir se souvenir de tous ces détails [1]. Pendant ces discussions, Constantin prétendit que le jugement porté contre Eutychès et consigné dans les actes n'avait pas été rédigé dans la session, mais [347]
qu'il avait été dicté par l'archevêque avant la réunion. Aétius demanda que Constantin fît connaître la source de son information ; mais Séleucus arrêta l'incident, sous prétexte qu'on était réuni non pour savoir l'époque à laquelle avait été rédigé le décret contre Eutychès, mais bien pour savoir si les actes avaient été rédigés exactement [2].

Enfin le moine Constantin prétendit que, pendant la lecture du jugement prononcé contre lui, Eutychès en avait appelé au concile des évêques de Rome, d'Alexandrie, de Jérusalem et de Thessalonique, c'est-à-dire à un concile général ; or, le procès-verbal ne disait pas un mot de cet appel. Cette omission est bien peu probable, car le commissaire impérial Florent déclara que, le concile étant déjà dissous, Eutychès lui avait dit, presque à voix basse, qu'il en appelait à un concile de Rome, d'Égypte et de Jérusalem [3]. Quant à lui Florent, il avait immédiatement donné connaissance de ce fait à l'archevêque Flavien. Basile, évêque de Séleucie, avoua, de son côté, que, pendant les négociations du concile, Eutychès avait dit qu'il reconnaîtrait les deux natures si les évêques de Rome et d'Alexandrie le lui demandaient, mais qu'il n'avait pas entendu parler d'un appel. Flavien déclara qu'Eutychès ne lui avait pas dit un seul mot de cet appel ; mais qu'après la fin du concile, Florent lui avait réellement fait la communication susdite. Tous les autres évêques déclarèrent unanimement qu'ils n'avaient pas entendu parler d'un appel. Florent demanda à la fin que le compte rendu de ces nouvelles négociations fût présenté à l'empereur. Il promit également de faire connaître à l'empereur la déclaration des notaires de

1. Hardouin, *op. cit.*, t. II, col. 203 sq. ; Mansi, *op. cit.*, t. VI, col. 811-814.
2. Hardouin, *op. cit.*, t. II, col. 206 ; Mansi, *op. cit.*, t. VI, col. 814.
3. Hardouin, *op. cit.*, t. II, col. 208 ; Mansi, *op. cit.*, t. VI, col. 817.

Digitized by Google

Flavien, constatant que leur justification était complète et que personne n'élevait plus d'accusation contre eux ; par conséquent, on n'aurait plus le droit de les citer à répondre, lorsqu'ils n'auraient plus les actes entre les mains [1].

Ainsi que nous l'avons vu plus haut, le moine Constantin avait déclaré, dans la séance du 13 avril 449, que la sentence de déposition rendue contre Eutychès n'avait pas été rédigée dans la septième session, mais auparavant dictée par Flavien. On n'avait pas poursuivi l'examen de ce point ; mais Eutychès ne le négligea pas, et, sur sa demande, l'empereur décréta une nouvelle commission d'enquête qui se réunit le 27 avril 449. Elle fut présidée par le comte impérial Martial, assisté du comte Castorius ; le tribun Macédonius et le silentiaire Magnus, dont nous avons parlé plus haut, furent interrogés dans cette nouvelle enquête. On commença par lire la pétition d'Eutychès à l'empereur. Dans cette pièce il en appelait au silentiaire Magnus qui, l'ayant accompagné au concile, avait vu et entendu ce qui s'était passé au sujet de la sentence en question ; on demanda donc à Martial de dire fidèlement la vérité. Celui-ci fit la déposition suivante : Étant venu trouver
[348] l'archevêque Flavien pour lui dire que, sur l'ordre de l'empereur, le patrice Florent assisterait au concile, l'archevêque lui avait répondu qu'il était inutile de déranger pour cette affaire un si haut personnage, que le type (la sentence) avait déjà été donné, et qu'Eutychès avait été déjà condamné pour ne s'être pas rendu à la seconde invitation. On lui avait montré une pièce qui contenait cette condamnation, et il assura que tout cela s'était passé avant que le concile eût rendu son jugement [2]. Cette déposition fut insérée au procès-verbal, et, sur la prière du moine Constantin, on demanda à Macédonius de dire ce qu'il avait entendu d'Astérius, prêtre et notaire de Flavien. Il déclara qu'après la fin de la session tenue pour enquêter sur la valeur des actes, Astérius lui avait avoué que

1. Hardouin, *Coll. concil.*, t. II, col. 208 sq. ; Mansi, *Concil, ampliss. coll.*, t. VI, col. 817-822.

2. Fuchs, *Biblioth. der Kirchenvers.*, t. IV, p. 398, dit à ce sujet : « On ne voit pas que Flavien ait été interrogé sur ce point. Il aurait probablement pu se défendre sans grande difficulté, car l'imputation ne prouvait rien contre la légalité de la procédure suivie à l'égard d'Eutychès... Comme celui-ci n'avait pas paru après deux invitations, on pouvait bien présumer qu'il ne se rendrait pas à une troisième : pourquoi, dans ce cas, Flavien n'aurait-il pas préparé d'avance le décret qu'il y avait à porter ? »

Digitized by Google

ces actes avaient été falsifiés par l'archimandrite Abraham et par les notaires. Cette déposition fut également insérée au procès-verbal [1]. Mais on n'examina pas si cette déposition elle-même était fondée, quoiqu'il parût bien peu probable qu'Astérius, notaire de Flavien, très dévoué à son maître et intéressé dans la question des actes, eût ainsi parlé contre lui-même et contre ses collègues.

1. Hardouin, *op. cit.*, t. II, col. 209-213 ; Mansi, *op. cit.*, t. VI, col. 821-828

Digitized by Google

CHAPITRE III

LE BRIGANDAGE D'ÉPHÈSE[1]

175. Convocation du concile.

[349] Quinze jours avant que les deux commissions dont nous avons parlé plus haut procédassent à leur enquête, l'empereur Théo-

1. Baronius, *Annales*, ad ann. 449, n. 22-37, 64-70, 74-106, 113-114, 132-135. Cf. Pagi, *Critica*, ad ann. 449, n. 9-11 ; *Coll. regia*, t. VII, col. 305; Labbe, *Concilia*, t. III, col. 1471-1474 ; t. IV, col. 115, 1002 ; C. S. Schurzfleisch et J. C. Letsch, *De synodo* ληστρικῇ, in-4, Lipsiæ, 1685; in-4, Lipsiæ, 1699 ; Hardouin, *Coll. concil.*, t. II, col. 77 sq. ; Tillemont, *Mém. hist. ecclés.*, in-4, Paris, 1711, t. XV, p. 527-587, 900-905 ; Coleti, *Concilia*, t. IV, col. 743 ; Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. VI, col. 503 ; Ceillier, *Hist. génér. aut. ecclés* , 2e édit., t. X, p. 675 ; Chr. W. F. Walch, *Entwurf einer vollständigen Historie der Ketzereien*, t. VI, p. 1-640 ; A. Thierry, *Nestorius et Eutychès*, in-8, Paris, 1878, p. 211-271 ; Amelli, *Biblioth. Casin.*, in-fol., 1873, t. I, Flor. 24-47 ; G. Hoffmann, *Verhandlungen der Kirchenversammlung zu Ephesus am XXII August. CDXLIX aus einer syrischen Handschrift vom Jahre DXXXV, übersetz von* D. G. Hoffmann, in-8, Kiel, 1873 ; P. Martin, *Le Brigandage d'Éphèse d'après les actes du concile récemment retrouvés*, dans la *Revue des questions historiques*, 1874, t. XVI, p. 5-68 ; *Le Brigandage d'Éphèse d'après ses actes récemment découverts*, dans la *Revue des sciences ecclésiastiques*, 1874, série IIIe, t. IX, p. 505-544 ; t. X, p. 22-61, 209-226, 305-339, 385-410, 518-543 ; Le même, *Le pseudo-synode connu dans l'histoire sous le nom de Brigandage d'Éphèse, étudié d'après ses actes retrouvés en syriaque*, in-8, Paris, 1875 ; A. Largent, *Le Brigandage d'Éphèse et le concile de Chalcédoine*, dans la *Rev. des quest. hist.*, 1880, t. XXVII, p. 83-150 ; P. Quesnel, *De causa Eutychis archimandritæ Constantinopolitani a Flaviano episcopo Constantinopolitano in synodo damnati, P. L.*, t. LV, col. 645 sq.; *Appendix ad hanc dissertationem De appellatorio Eutychis libello quem ex Cassinensi codice edidit Chr. Lupus : an revera sit appellationis libellus, P. L.*, t. LV, col. 661 ; *Balleriniorum observationes in hanc Quesnelli Dissertationem de causa Eutychis, P. L.*, t. LV, col. 663; Quesnel, *De causa Flaviani episcopi Constantinopolitani in Pseudosynodo Ephesina damnati atque depositi, P. L.*, t. LV, col. 669; *Balleriniorum observationes in hanc Quesnelli dissertationem de causa Flaviani, P. L.*, t. LV,

Digitized by Google

dose II avait convoqué un concile général à Éphèse. L'empereur prit cette résolution à la sollicitation d'Eutychès et de Dioscore,

col. 685 ; Quesnel, *De causa Domini Antiocheni episcopi ejusque damnatione ; deque Maximi sucessoris ejus ordinatione ; ubi epistolæ S. Leonis, concilii que Chalcedonensis acta illustrantur et actio de Domno his actis inserta commentita esse demonstratur, P. L.*, t. LV, col. 701 ; *Balleriniorum observationes in hanc dissertationem, P. L.*, t. LV, col. 725 ; Quesnel, *De causa Theodoriti episcopi Cyri, pseudo Ephesinæ synodi sententia depositi, a S. Leone papa restituti, in Chalcedonensi synodo purgati, P. L.*, t. LV, col. 739 ; *Balleriniorum observationes in hanc dissertationem, P. L.*, t. LV, col. 763 ; *Dictionnary of christian Biography*, aux mots : *Eusebius*, t. II, p. 356 sq. ; *Eutychès*, t. II, p. 404 sq. ; *Flavian*, t. II, p. 532 sq. ; *Irenäus*, t. III, p. 280 ; *Leo I*, t. III, p. 652 sq.; *Theodoret*, t. IV, p. 904 sq. ; G. Krüger, *Monophysitische Streitigkeiten im Zusammenhange mit der Reichspolitik*, in-8, Iena, 1884; S. G. F. Perry, *The second synod of Ephesus, together with certain extracts relating to it, from syriac mss. preserved in the British Museum and now first edited. English Version*, in-8, Dartford, 1881 ; Loofs, dans *Realencyklopädie*, t. v, p. 635-647. La découverte d'une version syriaque des actes parmi les manuscrits du British Museum a comblé une lacune singulièrement grave, car ce qu'on possédait des actes du Brigandage d'Éphèse se composait de quelques fragments parmi ceux du concile de Chalcédoine. La plus grande partie et la plus importante avait disparu et on pouvait craindre que cette disparition fût sans remède, car les Pères de Chalcédoine avaient souhaité jusqu'à l'abolition du souvenir de l'assemblée d'Éphèse et leur vœu ne paraissait que trop réalisé. Labbe, *Concilia*, t. IV, col. 673 : *Paschasinus et Lucentius et Julianus reverendissimi episcopi et Bonifacius reverendissimus presbyter, vicarii sedis apostolicæ per Paschasinum dixerunt : Synodus proferri non potest... Christianissimum principem adeamus quatenus illud concilium sacra et pia lege nominari præcipiat. Anatolius reverendissimus archiepiscopus Constantinopolis Novæ Romæ dixit :... Deprecamur autem piissimum et Christi amantissimum nostrum imperatorem, quatenus et pia lege sanciat neque synodum illam quæ post primam in Epheso facta est, nominari, neque quidquam, quod in ea actum est retineri.* Le manuscrit syriaque *14530* du British Museum, fol. 108 *b*, a été décrit par W. Wright, *Catalogue of syriac manuscripts acquired since 1838*, t. II, p. 1029. Sa date est connue puisqu'une note finale nous apprend qu' « il fut terminé l'an 846 d'Alexandre, le 10 du mois d'Ior (= 10 mai 535) au couvent du bienheureux Mar-Eusèbe de Kaphra-Birtha, du temps du pasteur pieux, bon et vigilant, gouverneur plein de sagesse, miséricordieux pour les étrangers, rempart d'airain pour le troupeau qu'il préservait des loups ravisseurs, protecteur des agneaux innocents rassemblés dans son bercail paisible, le prêtre archimandrite Jean, » Ce couvent était situé aux environs d'Apamée qui fut au début du VIe siècle, un des remparts du monophysisme. Son évêque Pierre entretenait une correspondance suivie avec Sévère d'Antioche. C'était au Brigandage d'Éphèse que la secte à laquelle se rattachaient les moines de Kaphra-Birtha s'était en quelque sorte constituée. La recension du manuscrit syriaque est évidemment partiale, elle émane du parti qui dut son triomphe momentané à la violence et nous savons que la bonne foi des

Digitized by Google

patriarche d'Alexandrie, probablement appuyés l'un et l'autre par le ministre Chrysaphius [1]. Dioscore avait sur le dogme

notaires chargés de transcrire les procès-verbaux arête pux plus graves soupçons puisque, deux ans plus tard, on reprochait au patriarche Dioscore d'avoir fait insérer dans les actes des choses que personne n'avait dites et d'avoir omis d'autres choses qui avaient été réellement dites. La déposition d'Eusèbe de Dorylée est très importante à ce point de vue. « Je supplie, dit-il, qu'on interroge Sa Béatitude Étienne, évêque d'Éphèse, pour savoir si ses secrétaires ont pu recueillir les actes du synode, et comment ils ont été traités par ceux du très religieux évêque d'Alexandrie, Dioscore. » L'évêque d'Éphèse répond : « Mes secrétaires, Julien, actuellement évêque de Libédos, et le diacre Crispin, écrivaient, quand les secrétaires du très révérend évêque Dioscore survenant, effacèrent leurs tablettes et allèrent presque jusqu'à leur briser les doigts en voulant leur enlever leurs écritoires. Aussi n'ai-je pas reçu de copie des actes, et je ne sais au juste ce qui a été fait. » Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. VI, col. 623. Au concile de Chalcédoine, on se plaignit à plusieurs reprises des violences de Dioscore. Plusieurs évêques l'accusèrent de les avoir contraints de souscrire des papiers en blanc. « Le jour où l'on fit l'examen, dit encore Étienne d'Éphèse, nous souscrivîmes un papier, et les évêques qui n'avaient pas souscrit le jour même, souscrivirent le lendemain sur ma parole. » Eusèbe de Dorylée demanda sur quel papier ils avaient souscrit, Étienne dit : « Sur un papier blanc. » Mansi, *op. cit.*, t. VI. col. 622-630. « Il ne faut donc pas accorder une adhésion sans réserve aux actes que nous avons, attendu qu'ils ne représentent pas exactement la pensée du synode d'Éphèse lui-même. C'est la pensée, ce sont les idées et le langage de Dioscore qu'il faut y voir plutôt que toute autre chose ; or il est probable que le patriarche d'Alexandrie eut grand soin de faire disparaître tout ce qui pouvait nuire à sa cause. » P. Martin, dans la *Rev. des quest. hist.*, 1874, t. XVI, p. 9. On peut donc, sans faire trop large la place de la conjecture, attribuer à cette préoccupation la suppression dans les actes syriaques de toute la procédure concernant Flavien et Eutychès, qui occupa la première session du brigandage d'Éphèse. Il est vrai que cette omissition peut également s'expliquer par le fait que les Actes syriaques ayant été rédigés pour l'usage des Églises syriaques on se contenta d'en extraire ce qui était de nature à les intéresser. Cette opinion est appuyée par la composion du ms. Tous les documents dont il se compose ont rapport à des questions d'un intérêt local et principalement asiatique. Les Actes, tels que nous les possédons, peuvent se diviser en sept parties : un préambule consacré aux lettres de convocation du concile ; les procédures relatives à Ibas, évêque d'Édesse (p. 6-102), à Daniel de Harran (p. 102-108), à Irénée de Tyr (p .109-114), à Aquilin de Byblos (p. 114-118), à Sophrone de Tella (p. 118-126), à Théodoret de Cyr (p. 127-172), à Domnus d'Antioche (p. 172-237). La collection se termine par quelques pièces générales (p. 237-252). (Les citations des pages sont faites d'après l'édition de S. G. Perry.) (H. L.)

1. L'existence de ce triumvirat paraît indiscutable. Chrysaphius n'était pas moins intéressé que ses compères à la réunion du concile œcuménique. Peut-être souhaitait-il fournir à Eutychès l'occasion d'un triomphe, mais surtout il

Digitized by Google

les mêmes idées qu'Eutychès [1] ; il comprenait la doctrine de Cyrille comme la comprenait l'archimandrite de Constantinople [2], et comme ce dernier, il voyait des nestoriens dans tous ses con-

voulait humilier et accabler Flavien et engager irrémédiablement Théodose par une démarche éclatante dans le parti de l'hérésie. L'empereur qui avait été nestorien convaincu était devenu eutychien convaincu, et cela seul suffit pour juger la cervelle et le caractère de l'homme. L'impératrice Eudoxie avait lié sa fortune à celle de l'eunuque son protecteur, la théologie l'amusait presque autant qu'autre chose : elle avait pris parti et n'était ni la moins chicanière, ni la moins dangereuse. Cf. *Gesta de nomine Acacii vel breviculum historiæ Eutychianistorum*, édit. Thiel, *Epistolæ romanorum Pontificum*, in-8, Braunsberg, 1868, t. I, p. 510-519 ; Zacharie le Rhéteur, *Historia ecclesiastica*, édit. Land, *Anecdota syriaca*, in-8, Leyden, 1870, t. III ; Liberatus, *Breviarium causæ Nestorianorum et Eutychianorum*, c. XII, édit. Garnier, Parisiis, 1675 = *P. L.*, t. LXVIII, col. 969-1052 ; Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. IX, col. 659-702 ; Evagrius le Scholastique, *Historia ecclesiastica*, édit. Valois, = *P. G.*, t. LXXXVI, col. 2415 sq. ; Théodore le Lecteur, *Fragmenta Historiæ ecclesiasticæ*, édit. Valois = *P. G.*, t. LXXXVI [1]. col. 165 sq. Cf. De Boor, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. VI, p. 489 sq. ; Facundus d'Hermiane, *Pro defensione trium capitulorum*, *P. L.*, t. LXVII, col. 527 ; Victor de Tonnenna, *Chronicon*, *P. L.*, t. LXVIII, col. 941 sq. Sur Chrysaphius en particulier, cf. Theophanes, *Chronographia*, ad ann. 440, 441, *P. G.*, t. CVIII, col. 253-258 ; édit. Bonn, ad ann. 5940, t. I, p. 154 ; D'après Pagi, *Critica*, ad ann. 449, n. 7, l'impératrice Eudoxie n'était pas encore revenue à la cour en 449 ; Walch, *Ketzerhistorie*, t. VI, p. 200, partage cette opinion. (H. L.)

1. C'est faire, croyons-nous, beaucoup d'honneur à Dioscore de lui accorder une préoccupation théologique quelconque dans le conflit organisé par lui, cf. W. Bright, dans *Dictionn. of christian Biography*, t. I, col. 854-862. Intrigant, impudent, ambitieux et passionné jusqu'à recourir à l'assassinat, il ne voyait dans le concile, dans l'hérésie et dans les adversaires qu'une occasion inespérée de jouer un rôle à son goût. Ce bandit, car il n'est guère autre chose, faisait juger de l'avenir par son passé. Tillemont qui à travers sa froideur calculée s'élève parfois à la hauteur du Bossuet de l'*Histoire des Variations*, Tillemont a dit de Dioscore : « C'était trop d'honneur à lui d'être l'instrument des passions d'un premier ministre. » *Mém. hist. ecclés.*, t. XV, p. 524. Le sentiment qui, dans l'affaire d'Eutychès, emportait Dioscore était le désir d'accabler à jamais le siège patriarcal de Constantinople dont la rivalité séculaire avec Antioche et Alexandrie arrivait à une période particulièrement critique. Suivant l'exacte remarque de Tillemont, rien ne prouve que l'évêque Flavien de Constantinople ait jamais réclamé la préséance sur Dioscore ; il semblerait même, selon saint Léon, qu'il y eût renoncé. En ce cas Dioscore devait l'estimer bien faible et digne de ses coups. (H. L.)

2. Dioscore comprenait vraisemblablement beaucoup mieux qu'Eutychès la doctrine de Cyrille qu'il avait connu et fréquenté ; quant à Eutychès, nous avons dit qu'il n'entendait rien à la terminologie parfois un peu obscure de Cyrille. (H. L.)



tradicteurs. Peut-être aussi le patriarche d'Alexandrie jalousait-il le patriarche de Constantinople, dont le siège commençait à éclipser le sien : on sait qu'un demi-siècle auparavant des motifs de ce genre firent naître l'implacable haine que Théophile d'Alexandrie déploya contre saint Jean Chrysostome. Dans les circonstances présentes, Dioscore accepta dans sa communion, au mépris des canons, Eutychès excommunié par l'autorité compétente, et sur lequel il n'avait aucune juridiction : avant que le concile convoqué à Éphèse eût fait son enquête et rendu son jugement, Dioscore déclara Eutychès réintégré en son rang de prêtre et d'archimandrite [1].

1. Hardouin, *Coll. concil.*, t. II, col. 345, 379 ; Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. VI, col. 1045, 1099. Le conflit devenait de jour en jour plus manifestement inévitable. Flavien de Constantinople qui pressentait et appréhendait le concile, ne ménageait rien pour fortifier son parti et affaiblir le parti adverse. Il fit publier et afficher dans toutes les rues de Constantinople la sentence d'anathème prononcée contre Eutychès. En outre il excommunia les moines de l'hérésiarque qui ne se séparaient pas de leur archimandrite. C'était la stricte application d'un canon depuis assez longtemps tombé en désuétude. Flavien s'efforçait, par ses lettres, de recruter des adhérents jusqu'en Syrie. La perspective d'un concile général causait en Orient une émotion générale. Domnus d'Antioche souscrivit aux décisions du concile de Constantinople tenu en 448; Théodoret, qui semblait heureux de l'occasion qui s'offrait à lui d'affirmer son orthodoxie un instant mise en question, souscrivait avec non moins d'empressement et qualifiait Flavien de « brillant flambeau de la foi et d'imitateur des apôtres dans leur courage comme dans leur doctrine ». De son côté, Eutychès préparait un procès en règle contre Flavien qu'il accusait de plusieurs crimes commis à son égard. C'était d'abord de l'avoir assigné par devant la σύνοδος ἐνδημοῦσα, le sachant cependant lié par vœu à ne point sortir de la clôture de son monastère et escomptant le refus de manquer à ce vœu afin de porter une condamnation par contumace. C'était ensuite d'avoir dirigé l'interrogatoire avec artifice et mauvaise foi, multipliant les interruptions et entravant le libre exercice de la défense. C'était enfin le refus opposé à la déposition d'un acte contenant la profession de foi écrite de l'accusé. « Au reste, ajoutait Eutychès, il régnait pendant toute la séance un tel désordre, un tel tumulte qu'on n'entendait ni les demandes ni les réponses. L'accusé d'ailleurs se savait condamné d'avance, le bruit en ayant couru par toute la ville et le silentiaire Magnus ayant vu la sentence toute libellée entre les mains d'un clerc de l'archevêque avant même que l'archimandrite se fût rendu à la convocation. » Eutychès avait mené un tel bruit autour de ces accusations touchant les irrégularités de la procédure et l'altération des actes qu'une opération préalable s'imposait, la vérification de la sincérité des procès-verbaux. Théodose institua une commission d'enquête pour examiner les dires d'Eutychès. Composée d'ecclésiastiques et de magistrats civils, elle était présidée nominalement par Thalassius, évêque

Digitized by Google

Dans sa seconde lettre au pape Léon, Flavien parlait déjà du futur concile et déclarait, presque explicitement, qu'il n'en atten-

de Césarée en Cappadoce, ancien préfet du prétoire et présidée effectivement par le patrice Florent que nous avons rencontré à Constantinople l'année précédente. Le tribun des notaires consistoriaux remplissait les fonctions de référendaire. Cette commission siégea dans le baptistère de l'église métropolitaine ; on y comptait trente-deux évêques dont une douzaine avait fait partie de la σύνοδος ἐνδημοῦσα. Flavien assistait comme témoin, Eutychès était représenté par trois moines de son ancien couvent. Au début de la commission d'enquête, le référendaire Macédonius requit des évêques le serment de dire la vérité ; mais l'un d'eux fit observer que ce n'était pas l'usage. « Je ne sache pas, dit-il, qu'on ait jamais déféré le serment aux évêques. » On n'insista pas et on aborda la question de la vérification des actes. Le patrice Florent demanda la production de la pièce originale, mais le diacre Aétius, protonotaire du concile, s'y refusa sous prétexte que cette vérification entraînait un aveu de suspicion à l'égard des notaires. « C'est vous-même qui vous rendez suspect par votre hésitation, » dit le patrice. Flavien insista auprès d'Aétius en lui disant : « Il importe de vérifier si l'original a été altéré et qu'on en recherche l'origine dans le cas où le fait serait prouvé. Nous sommes ici pour savoir la vérité ; on ne doit pas mentir devant le tribunal de Dieu. » Aétius s'obstinait, mais il dut finalement céder. On apporta l'original des actes. Les procureurs d'Eutychès purent confronter la pièce dont ils étaient pourvus avec celle qui fut produite. On ne remarqua entre elles aucune différence. L'accusation de falsification intentée à Flavien tombait d'elle-même ; cependant des inexactitudes existaient, mais elles pouvaient provenir de transcriptions peu soignées des notes tachygraphiques lors de la rédaction du texte. Ce fut sur ce point que porta l'interrogatoire. Aétius se trouva plus que jamais mis sur la sellette à son vif déplaisir ; il donna alors sur la manière dont étaient rédigés les procès-verbaux des conciles les précieux détails suivants : « Les notaires tachygraphes traçaient leurs notes au fur et à mesure de la discussion ; à la clôture de la séance, ils les rapprochaient entre elles, et composaient le compte rendu présenté à la signature des évêques et qui devenait l'authentique des actes. La rédaction de cette pièce était faite par le chef des notaires, ou du moins sous sa surveillance directe. On y laissait non pas tout ce qui avait été dit ou fait, mais seulement les choses ayant un caractère d'importance ; par exemple, les propos échangés entre les membres en manière de conversation, et non comme des opinions déterminées, étaient omis par les tachygraphes ou retranchés lors de la rédaction définitive ; souvent même le retranchement s'opérait d'après le désir des interlocuteurs eux-mêmes. Il arrivait aussi que les cris proférés par un ou quelques membres étaient recueillis comme des acclamations du concile, et si aucune observation ne s'élevait lors de la rédaction du procès-verbal définitif, ils y figuraient à ce titre, « les signatures approuvant tout, » suivant l'expression du protonotaire Aétius. Ainsi les actes disaient que le concile tout entier s'était levé en criant : « Anathème à Eutychès ! » Eutychès niait le fait et il résulta de l'enquête que quelques voix seulement avaient prononcé cet anathème, attribué faussement à toute l'assemblée. » A. Thierry, *Nestorius et Eutychès*,

Digitized by Google

dait rien de bon ; Eusèbe, évêque de Dorylée, paraît avoir été plus confiant. La lettre impériale de convocation rédigée comme de
[350] coutume, au nom des deux empereurs Théodose II et Valentinien III [1], est datée du 30 mars 449 [2]. Elle était la même pour tous les métro-

p. 229. La conclusion à laquelle l'enquête aboutit fut que la rédaction du procès-verbal n'avait pas été exempte d'une certaine négligence. « Les paroles de plusieurs membres avaient été dénaturées ; on n'avait pas relaté des propositions positives faites au président, et auxquelles leurs auteurs attachaient du prix. En résumé, la séance de la condamnation d'Eutychès avait été rendue fort inexactement. Les notaires s'excusèrent en rejetant la faute sur le désordre de l'assemblée et le bruit qui les empêchait d'entendre. Toutefois, au sortir du baptistère, un d'entre eux, le prêtre Astérius, celui-là même qui avait lu la sentence de condamnation, prit à part le référendaire Macédonius pour lui dire, à la décharge de sa responsabilité, que les notaires avaient altéré les actes malgré lui. Comme la séance de la commission était levée, Macédonius courut faire sa déposition chez le juge civil. » A. Thierry, *op. cit.*, p. 230. La commission d'enquête n'avait abouti à rien de définitif, puisque les deux griefs capitaux soulevés par Eutychès demeuraient sans solution. Le premier grief relatif au refus opposé par Flavien de recevoir l'appel interjeté par l'hérésiarque restait incertain, puisque Flavien maintenait que cet appel ne lui avait été communiqué qu'après la clôture de la session. Les membres du concile siégeant à la commission déclaraient de leur côté n'avoir rien entendu. Le deuxième grief relatif à la sentence prononcée et écrite dès avant la session où elle fut prononcée s'appuyait du témoignage du silentiaire Magnus confirmé par celui d'Aréobinde, maître des offices. Cependant malgré la gravité de ce témoignage, la commission d'enquête refusa d'examiner l'affaire et excipa de son incompétence. L'enquête terminée, le procès-verbal de ses opérations fut joint aux pièces du concile. On constatait la réalité et, dans une certaine mesure, la gravité des inexactitudes commises, mais on exonérait Flavien de toute responsabilité. Aétius déclara qu'il ne pouvait répondre de la sincérité des actes parce que le notaire Astérius avait enlevé tous les papiers depuis plus de trois mois. Ces préliminaires du concile prirent fin dans la seconde semaine d'avril 449. Tillemont, *Mém. hist. ecclés.*, t. xv, p. 533 sq. : « Assemblée pour vérifier les actes de la condamnation d'Eutychès : Il y comparoist par ses délégués. » P. 536 : « On ne peut prouver aucune fausseté contre les actes de la condamnation d'Eutychès. » (H. L.)

1. Nous avons traité ce point particulier, t. I, p. 15, note 2. Cf. Hardouin, *Coll. concil.*, t. I, col. 1343 ; Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. IV, col. 1111. (H. L.)

2. Walch, *Ketzerhist.*, t. VI, p. 178, a fixé à tort la date de cette lettre de convocation au 29 mars. Les actes syriaques s'ouvrent par ce titre : « Second synode rassemblé à Éphèse aux jours du saint évêque Dioscore. » Ensuite vient la lettre de convocation au concile, sans mention de celui auquel elle est adressée. Il est dit à la fin qu'elle fut lancée le 30 mars, l'avant-veille des calendes d'avril après le consulat de Zénon et Posthumien. Cf. Labbe, *Concilia,* t. IV, col. 99-109 ; S. G. Perry, *An ancient syriac document purporting to be the record in its chief, features of the second synod of Ephesus* (Privately printed)

Digitized by Google

politains [1]. Nous possédons encore la copie de celle qui fut adressée à Dioscore [2]. Les empereurs y témoignent de leur zèle pour l'orthodoxie, et proclament la nécessité de tenir un concile général pour résoudre les doutes et les difficultés sur la vraie foi. Le 1er août suivant, Dioscore devait se trouver à Éphèse, avec dix métropolitains de son ressort et dix autres évêques recommandables par leur science et par leurs mœurs [3]. De semblables invitations avaient été adressées à d'autres évêques, et nul ne devait, sous peine d'une grave responsabilité, refuser d'y répondre ou différer de se rendre au concile. Théodoret de Cyr (cet adversaire décidé du monophysisme) avait ordre de ne pas venir à Éphèse, à moins d'y être mandé par le concile [4].

Oxford, 1867; P. Martin, dans la *Rev. des Quest. hist.*, 1874, t. xvi, p. 12. La lettre de convocation était rédigée au nom des empereurs Théodose II et Valentinien auxquels une fiction légale attribuait l'indivisible souveraineté de tout l'empire romain. (H. L.)

1. Tillemont, *Mém. hist. ecclés.*, t. xv, p. 529. (H. L.)

2. Hardouin, *Coll. concil.*, t. ii, col. 72. (H. L.)

3. C'était chaque métropolitain qui amenait un de ses suffragants et non le patriarche qui les choisissait directement, quoiqu'on pût penser qu'aucun de ceux-ci n'avait été désigné sans le consentement de Dioscore. Labbe, *Concilia*, t. iv, col. 100, 101, 113 sq. Cette limitation du nombre des métropolitains était une mesure favorable à l'Égypte qui n'en comptait qu'un petit nombre et lésait le vaste patriarcat d'Orient où les métropolitains étaient légion. (H. L.)

4. Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. vi, col. 588 sq. Dans les actes syriaques, immédiatement à la suite de la mention de la lettre de convocation, on lit : « Souvenir des procédures dirigées contre Ibas, évêque d'Édesse, » et le traducteur syrien a placé la lettre par laquelle Théodose renouvelle la défense faite à Théodoret, évêque de Cyr, de se rendre au concile. Labbe, *Concilia*, t. iv, col. 110-111. Cette lettre est du 6 août 449. Cette double violence à l'égard de Théodoret et d'Ibas révélait ce qu'allait être la réunion annoncée à grand fracas. L'incarcération d'Ibas qui eut lieu sur ces entrefaites et probablement à la demande des Édesséniens, écrit P. Martin, dut convaincre tous ceux qui se faisaient encore quelques illusions que ce n'était pas un concile qu'on allait tenir, mais un « brigandage » qu'on allait commettre, ainsi que saint Léon le dit bientôt. Ibas (= Hibba), que nous avons déjà rencontré à propos du nestorianisme et des griefs soulevés contre son neveu Daniel de Harran, Ibas était Syrien comme Rabboula lui-même ; il enseigna à l'école des Perses, établie à Édesse. R. Duval, *Hist. d'Édesse*, p. 145, 174 sq. Ibas était, pour le vulgaire, un bon nestorien qui se défendait de l'être. Il écrivit une lettre célèbre, à Mari le Perse, au sujet de laquelle il fut attaqué dans les conciles de Beyrouth et de Tyr et laissé indemne. Ibas avait compté parmi ses élèves la jeunesse la plus distinguée, fervente de ses idées (J. Labourt, *Le christianisme dans l'empire perse sous la pynastie sassanide*, in-12, Paris, 1904, p. 133) ; par contre quelques adversaires s'acharnaient contre lui. Le plus brillant disciple d'Ibas était Barsauma,

Digitized by Google

Dans une seconde lettre à Dioscore, datée du 15 mai 449, l'empereur dit avoir appris que plusieurs archimandrites de l'Orient faisaient une très vive opposition à quelques évêques imbus de nestorianisme ; en conséquence il avait ordonné que le prêtre et archimandrite syrien Barsauma [1] assistât au concile d'Éphèse pour y

entièrement acquis au nestorianisme au point que les membres du Brigandage d'Éphèse réclamèrent son expulsion. Il dut se soumettre et rentra triomphalement à Édesse avec Ibas après 451. La mort d'Ibas marqua l'heure d'une forte réaction monophysite. « Tous les Perses furent expulsés d'Édesse avec le reste des lecteurs d'Édesse qui étaient de leur parti. Et ceux qui avaient été chassés d'Édesse descendirent dans le pays des Perses et parmi eux il y en eut, qui furent évêques dans les villes des Perses » J. Labourt, *op. cit.*, p. 133. D'après Siméon, sous le pontificat du catholicos Barbowaï, les anciens disciples d'Ibas furent désignés pour occuper les sièges épiscopaux. Sur la lettre d'Ibas à Mari le Persan, cf. J. Labourt, *op. cit.*, p. 133, note 6. Ibas avait été un des soutiens les plus énergiques de la christologie antiochienne. Sa théologie prêtait aux plus graves soupçons. Nous avons rapporté de lui une formule surprenante dont il se débarrassa en la niant ; ce qui était son moyen ordinaire de couper court aux imputations compromettantes. Il nia devant le concile de Chalcédoine même sa lettre à Mari. Au moment où nous sommes arrivés, s'il fallait en croire Ibas, l'union était faite grâce à Paul d'Émèse. « Nul, selon lui, ne peut dire maintenant que la divinité et l'humanité ne sont qu'une seule nature ; il y a unanimité dans la foi au temple et à celui qui l'habite, comme étant un seul Fils, Jésus-Christ. » Ibas avait très habilement choisi son terrain, celui du symbole d'union. Il a vu très clairement que cette formule consacrait l'orthodoxie de la christologie d'Antioche. Anti-cyrillien irréconciliable, il rapproche Nestorius et Cyrille et déclare que tous deux se sont trompés ; il en conclut que le véritable enseignement de l'Église est celui-ci : « Deux natures, une force, une personne qui est le seul Fils de Dieu. » Le nestorianisme persan antérieur au VIIe siècle ne sortira pas de cette formule : affirmation des deux natures et de la personne unique. Cette pure doctrine antiochienne allait trouver son écueil au Brigandage d'Éphèse ; les antiochiens furent sacrifiés. Ibas ne pouvait échapper à leur sort. Il devait d'autant plus s'y attendre qu'il était attaqué par ses propres clercs : « Ce n'est que lorsqu'on a critiqué son orthodoxie, disent ceux-ci, ce n'est que lorsque nous avons eu constaté la justesse de ces accusations par des écrits envoyés en Perse dont il ne saurait renier la paternité, que nous avons refusé de le recevoir. Nous tenons à conserver la foi que nous avons eue dès le principe et nous savons que les écrits d'Ibas lui ont causé de notables préjudices chez les Perses. » P. Martin, *Actes du Brigandage d'Éphèse*, p. 26. D'après Liberatus, *Breviarium*, c. XII, l'eunuque Chrysaphius avait exilé Ibas pour lui interdire l'accès du concile. Cet abus de pouvoir pourrait être postérieur au Brigandage d'Éphèse. (H. L.)

1. Hardouin, *op. cit.*, t. II, col. 76 ; Mansi, *op. cit.*, t. VI, col. 593. Il y eut deux Barsauma : l'un archimandrite, l'autre évêque de Nisibe. Ils sont très bien distingués par R. Duval, *La littérature syriaque*, 1899 : Barsauma l'archi-



représenter ses collègues, et qu'il y eût voix délibérative. L'empereur demandait à Dioscore de le recevoir avec bienveillance et de l'agréer parmi les membres du concile. Nous avons aussi la lettre de l'empereur à Barsauma lui-même ; elle est datée du 14 mai et coïncide avec celle écrite à Dioscore [1]. Elle semble, en effet, prouver que quelques évêques imbus de sentiments nestoriens occasionnaient des troubles en Orient à la même époque qu'Eutychès, mais dans un sens tout opposé, et c'était un motif de plus pour l'empereur de convoquer le concile [2].

A cette date l'empereur nomma deux hauts fonctionnaires comme ses représentants au concile imminent; c'étaient Elpidius (*comes sacri consistorii*, ainsi qu'il est nommé dans la lettre du proconsul Proclus) et Eulogius, tribun et notaire prétorien ; il leur fut remis [351]
un *commonitorium*. L'exemplaire destiné à Elpidius est ainsi conçu : « Le saint concile réuni à Éphèse s'est occupé il y a peu de temps de l'affaire de l'impie Nestorius, et a porté contre lui une juste sentence ; mais comme il s'est élevé de nouvelles difficultés sur la foi, l'empereur a convoqué un second concile à Éphèse pour couper le mal jusqu'à la racine ; il a, dans ce but, choisi Elpidius et Eulogius pour le service de la foi et pour veiller à l'exécution de ses ordres dans le concile d'Éphèse. Ils ne doivent, en particulier, souffrir aucun désordre ; mais ils s'empareront de quiconque occasionnerait des troubles et le livreront à l'empereur ; en un mot, ils veilleront à ce que tout se passe avec ordre, assisteront aux décisions (κρίσει), feront en sorte que le concile agisse avec promptitude et décision, ils en instruiront l'empereur. Quant aux évêques juges d'Eutychès (à Constantinople), ils pourront assister aux délibérations du concile d'Éphèse, mais sans avoir voix délibérative, parce que leur propre jugement allait être revisé. Le concile ne traitera aucune autre affaire, en particulier les affaires contentieuses, avant d'avoir terminé tout ce qui a rapport à la foi. L'empereur a écrit au proconsul pour que les commissaires du concile soient soutenus par le pouvoir civil et militaire, de telle sorte qu'ils puissent remplir leur mission, qui est

mandrite, p. 352 ; Barsauma, l'évêque, p. 176, 345-346. Sur le premier, cf. Assemani, *Bibliotheca orientalis*, in-fol., Romæ, 1721, t. II, p. 1-10 ; Häusle, dans le *Kirchenlexicon* ; Venables, dans *Diction. of christian Biography* ; sur le second : Assemani, *op. cit.*, t. III, p. 66-70 ; Venables, *op. cit.* (H. L.)

1. Hardouin, *op. cit.* ; Mansi, *loc. cit.*

2. Walch, *Ketzerhist.*, t. VI, p. 200.

Digitized by Google

au-dessus de toutes les autres affaires, autant que les choses divines sont au-dessus des choses humaines [1]. »

Un décret assez bref adressé à Proclus, proconsul d'Asie, lui donna connaissance des ordres de l'empereur ; sous peine d'encourir une grave responsabilité, Proclus devait soutenir de son mieux les commissaires [2].

Nous possédons deux autres décrets de l'empereur rendus avant l'ouverture du Brigandage d'Éphèse ; le premier, adressé à Dioscore, est ainsi conçu : « L'empereur a, il est vrai, interdit antérieurement
[352] à Théodoret de Cyr l'accès du concile, pour avoir écrit contre Cyrille, il n'y a d'exception que dans le cas où Théodoret serait expressément mandé par le concile lui-même. Toutefois, comme l'on peut craindre que les évêques nestoriens ne se donnent beaucoup de peine pour le faire venir au concile, l'empereur, suivant en cela les règles des saints Pères, nomme Dioscore président du concile. Juvénal de Jérusalem, Thalassius de Césarée et tous les amis zélés de la foi orthodoxe doivent seconder Dioscore. Enfin l'empereur émet le désir que tous ceux qui veulent ajouter ou retrancher quelque chose à la déclaration sur la foi (symbole) de Nicée, ne soient pas écoutés dans le concile ; toutefois il appartient à Dioscore de prendre une décision à ce sujet, car c'est pour ce motif que le concile a été convoqué [3]. »

La seconde lettre adressée au concile, portait ces mots : « L'empereur souhaitait le maintien de la paix, et ce n'est pas lui qui eût molesté les évêques ; mais Flavien ayant reproché à l'archimandrite Eutychès certaines doctrines concernant la foi, il avait, pour ce motif, réuni un concile. L'empereur l'avait prié, à plusieurs reprises, de mettre fin à ce conflit, afin que le désordre ne devînt pas général ; Flavien s'était refusé à laisser tomber la question ; c'est pourquoi l'empereur avait jugé indispensable la réunion d'un concile composé des évêques de tous les pays, qui rendraient compte de ce qui avait été déjà fait dans cette affaire, en finiraient à tout jamais

1. Hardouin, *Coll. concil.*, t. II, col. 75 ; Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. VI, col. 596.

2. Hardouin, *op. cit.*, t. II, col. 77 ; Mansi, *op. cit.*, t. VI, col. 597.

3. Sur la présidence de ce concile, cf. t. I, p. 48 ; Walch, *Ketzerhistorie*, t. VI, p. 201, n. 4. Au concile de Chalcédoine, Dioscore prétendra que Juvénal de Jérusalem et Thalassius de Césarée avaient partagé avec lui l'honneur de la présidence ; Noël Alexandre voit dans ces paroles un mensonge et, en effet, la teneur de la lettre impériale ne dit rien de semblable.

Digitized by Google

avec cette discussion, chasseraient de l'Église les partisans de Nestorius et enfin conserveraient la foi orthodoxe ferme et inébranlable : car tout l'espoir de l'empereur et toute la force de l'empire dépendaient de la véritable foi en Dieu et des prières du concile [1]. » [353]

Le 13 mai 449, le pape Léon Ier reçut, à Rome, une invitation à se rendre au concile d'Éphèse [2] ; mais comme le pape ne pouvait, vu les grandes difficultés du moment [3], se rendre au concile, il s'y fit représenter par trois légats : Jules, évêque de Pouzzoles [4], le prêtre René du titre de Saint-Clément, et le diacre Hilaire, qui devaient aussi remettre des lettres du pape Léon à l'archevêque Flavien, à l'empereur, au concile et à Pulchérie, etc.

1. Hardouin, *op. cit.*, t. II, col. 77 ; Mansi, *op. cit.*, t. VI, col. 89.

2. Le pape Léon, prévoyant combien ce concile offrait de menaces pour la paix de l'Église, avait, de concert avec Pulchérie, revendiqué pour Rome la réunion de ce concile œcuménique dont la convocation se faisait contre son gré ; mais Théodose ne tint aucun compte de ce souhait et force fut au pape, pour éviter une rupture et les maux qu'elle entraînerait, d'accepter comme lieu de réunion, Éphèse. L'abstention du pape eût infirmé d'avance les opérations du concile, mais Léon y voyait d'autres compensations. Si la lettre de convocation, qui lui parvint le 13 mai. paraissait envoyée à dessein trop tardivement pour être accueillie, et cette impertinence à elle seule était bien significative, Léon Ier voulait éviter de jeter dans le découragement et de priver de direction les champions de la bonne cause. Il ne cachait pas à l'empereur lui-même tout ce que la convocation présentait d'incorrect : *Quamvis ad diem, quem concilio episcopali pietas vestra constituit, occurrere me nulla ratio permittat... cum tam evidens fidei causa sit, ut rationabilius ab indicenda synodo fuisset abstinendum : tamen in quantum Dominus juvare dignatur, meum studium commodavi, ut clementiæ vestræ statutis aliquatenus pareatur...* S. Léon, *Epist.*, XXXVII, *Ad Theodosium Augustum, P. L.*, t. LIV, col. 811 ; cf. epist. XXXI, *Ad Pulcheriam, P. L.*, t. LIV, col. 789 sq. Tillemont, *Mém. hist. ecclés.*, t. XV, p. 538 : « Je ne sçay s'il faut raporter à ce temps-ci ce que le saint Prosper de Canisius met après le faux concile d'Éphèse. Que saint Léon voulant aller en Orient où Théodose le demandoit, il en fut empesché par le peuple. » (H. L.)

3. S. Léon, *Epist.*, XXXVII, *P. L.*, t. LIV, col. 811 sq.

4. A ces trois légats, le pape joignit son notaire Dulcitius, homme d'une foi éprouvée. Cf. Tillemont, *Mém. hist. ecclés.*, t. XV, p. 901, note XXI : « Que Jule envoyé par saint Léon au concile estoit evesque de Pouzzoles ; qu'il a assisté à ce concile, que René n'y a point assisté, mais étoist mort à Délos. » La confusion qui s'est établie touchant le premier des trois légats du pape tient à ce que les lettres de saint Léon et les actes mêmes du concile l'appellent tantôt Jules, tantôt Julien, ce qui l'a fait identifier avec Julien de Cos, légat du pape saint Léon au concile de Chalcédoine. Il faut abandonner cette opinion, puisque

Digitized by Google

176. La célèbre lettre dogmatique de saint Léon à saint Flavien.

La première de ces lettres était adressée à Flavien. Elle contient cette dissertation dogmatique sur la doctrine christologique que

la correspondance entre saint Léon et Julien de Cos relative au concile d'Éphèse ne contient aucune espèce de commission ni jussion et qu'on y trouve même la mention de l'envoi fait d'un évêque du nom de Jules. Le P. Quesnel a donné d'autres raisons très fortes dans le même sens, mais qu'il nous paraît superflu d'énumérer. C'est donc bien de l'évêque de Pouzzolés, désigné nommément par la chronique de Prosper, qu'il s'agit ici. Le P. Quesnel fait erreur quand il dit que Jules mourut en cours de route, à Délos, et que le prêtre René et le diacre Hilaire se substituèrent au défunt Julien de Cos, en vertu d'un pouvoir qu'ils tenaient du pape, parce qu'il convenait que la légation romaine fût conduite par un évêque. Il n'est pas douteux qu'un des légats romains mourut à Délos ; Acace dit que ce fut le prêtre René, et cependant on possède une lettre de Théodoret à ce même prêtre René postérieure au concile ; c'est donc, au dire du P. Quesnel, une erreur d'Acace et comme il ne peut être ici question de la mort d'Hilaire, il faut — en imputant une erreur au copiste — supposer que ce fut Jules. Ces raisons ne tiennent pas contre celles de Tillemont. Le prêtre René n'est jamais mentionné à propos du concile d'Éphèse, tandis qu'on y trouve le nom de l'évêque Jules et que Dulcitius et lui sont nommés dans la liste de ceux qui assistèrent au concile. Saint Prosper nomme seulement Jules et Hilaire comme légats présents au concile. Enfin, Acace qui était Romain et qui écrivait quarante ans après l'événement, nous assure que René était mort à Délos. Comment Théodoret a-t-il pu en ce cas le féliciter de sa belle conduite au concile ? C'est que, vraisemblablement, il avait vu quelque lettre de saint Léon parlant des trois légats. Il avait vu certainement l'*epistula dogmatica* à Flavien et il avait su l'opposition des légats à la déposition de Flavien. Ignorant que l un d'eux était mort, il faisait au prêtre René, comme à ses deux collègues, honneur de cette belle conduite. Il lui écrivit donc pour lui faire part de ses sentiments, comme il dut écrire dans les mêmes termes aux deux autres légats deux lettres qui se seront perdues. Des trois légats, Hilaire revint seul en Italie, nous dirons, en son lieu, dans quelles lamentables conditions. Tillemont fait remarquer avec son ordinaire bon sens « que c'eust esté une chose assez nouvelle de voir un légat substitué par d'autres légats. Dioscore et Eutyche qui ne cherchaient qu'à chicaner et qui les récusèrent parce qu'ils avoient logé chez saint Flavien, n'eussent pas passé cela sans difficulté. Si l'on dit que le pape l'avait substitué nommément par un ordre écrit, il sera bien étrange qu'il n'en dise pas un mot dans les deux lettres qu'il écrivit à Julien même le 13 de juin, dont l'une luy devoit estre rendue par les légats ; il ne parle jamais non plus de cette légation dans les lettres qu'il écrivit à Julien et dans les endroits où il parle de luy. » *Mém. hist. ecclés.*, t. xv, p. 902. (H. L.)

Digitized by Google

Léon avait auparavant annoncée à l'évêque de Constantinople et qui, approuvée ensuite par le IVe concile œcuménique, a la valeur d'un symbole [1]. Cette lettre, dont nous donnons le texte original en

1. L'*epistula dogmatica* porte le numéro XXVIII dans l'édit. des Ballerini (= *P. L.*, t. LIV, col. 755; Mansi, *op. cit.*, t. v, col. 1366; Hardouin, *op. cit.*, t. II, p. 290 sq.; Fuchs, *Bibliothek der Kirchenversammlungen*, t. IV, p. 312; Arendt, *Leo der Grosse und seine Zeit*, in-8, Mainz, 1835, p. 232 sq.). Cette lettre est un des actes les plus justement célèbres de la correspondance des pontifes romains. Toute la controverse dogmatique relative à l'Incarnation anti-nestorienne et anti-eutychienne s'y trouve exposée et la doctrine fixée, telle qu'elle sera proclamée par le concile de Chalcédoine, en sorte qu'on peut vraiment dire: *quidquid in ea scriptum est, ex apostolica et evangelica probatur sumptum esse doctrina. Epist.*, CLII, *P. L.*, t. LIV, col. 1123. La ruse et la violence vinrent à bout d'interdire la publication et la lecture de cette lettre en Orient; ce n'est qu'après le «Brigandage d'Éphèse» qu'elle commença d'être connue. On l'accepta en foule, à ce point que la doctrine qu'elle contenait devint comme la pierre de touche servant à la distinction des catholiques d'avec les hérétiques. La lettre à Flavien apparut à tous si claire que la nécessité de la réunion d'un concile général semblait moins évidente. Au concile de Chalcédoine, *actio* IV, tous les évêques crièrent d'un commun accord: *Qui non consentit epistolæ sanctissimi episcopi Leonis, hæreticus est.* Le concile de Chalcédoine prodigua les témoignages d'admiration à cette lettre fameuse (*actio* II et *actio* IV) qu'on traita avec autant de révérence qui si elle avait eu pour auteur l'apôtre Pierre en personne. Le temps n'affaiblit pas ce respect. Le concile romain tenu sous le pape Gélase jette l'anathème sur celui qui discute le texte de la lettre de Léon: *usque ad unum iota disputaverit et non eam in omnibus venerabiliter receperit.* Coleti, *Concilia*, t. v, col. 387. Saint Grégoire Ier dit de son côté: *Epistular.*, l. VI, epist. II: *Si quis contra harum quattuor synodorum fidem, et contra sanctæ memoriæ Leonis papæ tomum atque definitionem aliquid umquam loqui præsumit, anathema sit.* A la suite des règles de foi des conciles œcuméniques on trouve souvent mentionnée l'*epistula dogmatica.* Parmi les orientaux on voit cette pratique s'introduire par les lettres d'Hormisdas, la lettre de Pierre diacre à Fulgence et le concile d'Apamée, tenu en 535. Même coutume en Occident où elle demeura longtemps en vigueur, voir par exemple la profession de foi d'Adelbert à Hincmar de Reims (*Concilia*, t. x, col. 1388) et l'acte des évêques de la province d'Aquilée adressé au patriarche Paulin. Bernard de Rubeis, *Monum. Ecclesiæ Aquileiensis*, ad ann. 801, p. 380. On lit dans la vie de saint Amé, abbé de l'ordre de Saint-Benoît, qu'étant au lit de mort, il se fit apporter et lire à haute voix l'*epistula dogmatica*, et le biographe ajoute: *quoniam in ipsa plenissima ratio fidei catholicæ continetur. Vita*, n. 24, dans *Acta sanct. Ord. S. Bened.*, t. II, part. 2, p. 126. Dans l'Église romaine on lisait l'*epistula* publiquement pendant le temps de l'Avent, ce qui explique qu'on la trouve dans les lectionnaires à l'usage de la basilique vaticane et dans un très ancien lectionnaire appartenant à la basilique des saints Philippe et Jacques. L'*ordo* XIe de Mabillon (*Museum italicum*, t. II, p. 123), écrit au XIIe siècle par le chanoine Benoît de la basilique de Saint-Pierre, porte cette

Digitized by Google

note ¹, peut se résumer ainsi qu'il suit, si l'on fait abstraction de quelques phrases moins importantes :

C. I. Ta lettre, que je m'étonne d'avoir reçue si tard, et les actes synodaux qui l'accompagnaient, m'ont fait connaître le scandale qui vient de se produire chez vous, à l'encontre de la vraie foi. Ce qui, jusqu'ici, était encore dissimulé est devenu maintenant tout à fait clair. Eutychès fait preuve dans cette affaire de beaucoup d'igno-
[354] rance et de beaucoup d'imprudence (*multum imprudens et nimis imperitus*)... Quelle connaissance peut avoir de l'Ancien et du Nouveau Testament celui qui ne comprend même pas le commen-

rubrique au IIIe dimanche de l'Avent : *Deinde episcopi legunt quartam et quintam lectionem de epistola S. Leonis papæ missa Flaviano episcopo de incarnatione Domini contra Eutychen hæreticum.* D'autres Églises d'Italie avaient également cette lettre parmi leurs lectionnaires liturgiques ; on la lisait à différents jours de l'Avent. Le P. Quesnel (*Dissert.*, I, ad ann. 440, n. 9) a montré que la même coutume a existé dans telle Église de la Gaule, notamment à Saint-Bénigne de Dijon. Vigile de Thapse, *Opera*, edit. Chifflet; Martène, *De antiquis monachorum ritibus*, l. III, c. II. Le texte que nous avons, tel qu'il a été établi par les éditeurs de saint Léon, notamment par les frères Ballerini, est absolument certain. La difficulté qu'on a pensé soulever à propos d'une phrase de Gennadius, *De viris illustr.*, c. LXX, n'a aucun fondement. Cf. Ballerini, *Admonitio in epistolam sequentem* (XXVIII), t. I, col. 792 = *P. L.*, t. LIV, col. 753. Il existe une traduction grecque très ancienne, laquelle fut lue et insérée dans la IIe session du concile de Chalcédoine. Cf. Ballerini, *Admonitio*, n. 7 ; J. Schwane, *Histoire des dogmes*, trad. Degert, in-8, Paris, 1903, t. II, p. 535-538. L'*epistula dogmatica* est du 13 juin 449. Sur le développement légendaire à propos de cette lettre, cf. Tillemont, *Mém. hist. ecclés.*, t. XV, p. 541-542. (H. L.)

1. Leo Episcopus, dilectissimo fratri Flaviano Constantinopolitano episcopo.

Cap. I. Lectis dilectionis tuæ litteris, quas miramur fuisse tam seras, et gestorum episcopalium ordine recensito, tandem quid apud vos scandali contra integritatem fidei exortum fuisset, agnovimus ; et quæ prius videbantur occulta, nunc nobis reserata patuerunt. Quibus Eutyches, qui presbyterii nomine honorabilis videbatur, multum imprudens et nimis imperitus ostenditur, ut etiam de ipso dictum sit a propheta : *Noluit intelligere, ut bene ageret, iniquitatem meditatus est in cubili suo* (Ps. XXXV, 4). Quid autem iniquius, quam impia sapere, et sapientioribus doctioribusque non cedere ? Sed in hanc insipientiam cadunt, qui cum ad cognoscendam veritatem aliquo impediuntur obscuro, non ad propheticas voces, non ad apostolicas litteras, nec ad evangelicas auctoritates, sed ad semetipsos recurrunt ; et ideo magistri erroris existunt, quia veritatis discipuli non fuere. Quam enim eruditionem de sacris novi et veteris Testamenti paginis acquisivit, qui ne ipsius quidem Symboli initia comprehendit ? Et quod per totum mundum omnium regenerandorum voce depromitur, istius adhuc senis corde non capitur.

Digitized by Google

cement du symbole ? Le cœur de ce vieillard ne peut comprendre ce que les néophytes professent dans le monde entier.

C. II. Ignorant ce qu'il devait croire sur l'incarnation du Verbe divin, et ne voulant pas scruter sur ce point la sainte Écriture, il aurait dû, au moins, s'en tenir au symbole que tous connaissent et que tous professent, et croire en Dieu le Père tout-puissant, et en Jésus-Christ son Fils unique, Notre-Seigneur, né par le Saint-Esprit de Marie la Vierge. Ces trois propositions suffisent presque pour vaincre toutes les hérésies. Car celui qui croit en Dieu le Père tout-puissant, reconnaîtra que le Fils est coéternel, au Père, dont il ne diffère en rien, parce qu'il est Dieu de Dieu, tout-puissant du tout-puissant, coéternel de l'éternel, n'étant ni inférieur quant au temps, ni moindre quant à la puissance, ni inégal quant à la majesté, ni séparé quant à la substance. Et ce Fils unique éternel d'un Père éternel est né par le Saint-Esprit de Marie la Vierge. Cette naissance temporelle n'a rien retranché, rien ajouté à la naissance divine et éternelle (du sein du Père) ; son unique raison [355]
d'être a été le salut des hommes... ; car nous ne pouvions dominer ni le péché ni l'auteur de la mort, si Lui, qui n'est pas souillé du péché et qui n'a pas à craindre la mort, n'avait pris notre nature et ne l'avait faite sienne. Il a été conçu par le Saint-Esprit dans le sein de la Vierge, qui l'a enfanté sans qu'elle perdît sa virginité, de même qu'elle l'a conçu sans qu'il y fût porté atteinte. Si, à

C. II. Nesciens igitur, quid deberet de Verbi Dei incarnatione sentire, nec volens ad promerendum intelligentiæ lumen in sanctarum scripturarum latitudine laborare, illam saltem communem et indiscretam confessionem sollicito recepisset auditu, qua fidelium universitas profitetur : Credere se in Deum Patrem omnipotentem et in Jesum Christum Filium ejus unicum, Dominum nostrum, qui natus est de Spiritu sancto ex Maria virgine. Quibus tribus sententiis omnium fere hæreticorum machinæ destruuntur. Cum enim Deus et omnipotens et Pater creditur, consempiternus eidem Filius demonstratur, in nullo a Patre differens, quia de Deo Deus, de omnipotente omnipotens, de æterno natus est coæternus, non posterior tempore, non inferior potestate, non dissimilis gloria, non divisus essentia ; idem vero sempiterni Genitoris Unigenitus sempiternus natus est de Spiritu sancto ex Maria virgine. Quæ nativitas temporalis illi nativitati divinæ et sempiternæ nihil minuit, nihil contulit, sed totam se reparando homini, qui erat deceptus, impendit, ut et mortem vinceret, et diabolum, qui mortis habebat imperium, sua virtute destrueret. Non enim superare possemus peccati et mortis auctorem, nisi naturam nostram ille susciperet et suam faceret, quem nec peccatum contaminare, nec mors potuit detinere. Conceptus quippe est de Spiritu sancto intra uterum Matris Virginis, quæ illum ita salva virginitate edidit, quemadmodum salva virginitate concepit. Sed si de hoc chris-

Digitized by Google

cause de son aveuglement, Eutychès n'avait pu comprendre ces vérités, il aurait dû, au moins, accepter ce que dit le Saint-Esprit, au sujet de l'incarnation du Verbe... Il n'aurait pas alors pensé que le Verbe s'est fait chair dans ce sens que le Christ né du sein de la Vierge avait une forme humaine, sans avoir un corps véritable de même nature que le corps de sa mère. Peut-être Eutychès a-t-il pensé que le Christ n'était pas de même nature que nous, parce que l'ange dit à Marie : « Le Saint-Esprit descendra en toi, et la vertu
[356] du Très-Haut te couvrira de son ombre ; aussi le Saint qui naîtra de toi sera-t-il appelé le Fils de Dieu. » Il a cru peut-être que, parce que la conception de la Vierge a été une œuvre divine, la nature de celui qui a été conçu n'est pas la même que la nature de celle qui a conçu. Mais il n'en est pas ainsi : ce qu'il y a eu d'insolite dans la conception du Fils n'a pas fait disparaître en lui la condition d'existence du genre (humain). Le Saint-Esprit a donné la fécondité à une Vierge et la réalité du corps (du Christ) est prouvée par la

tianæ fidei fonte purissimo sincerum intellectum haurire non poterat, quia splendorem perspicuæ veritatis obcæcatione sibi propria tenebrarat, doctrinæ se evangelicæ subdidisset. Et dicente Matthæo (I, 1) : *Liber generationis Jesu Christi filii David, filii Abraham*, apostolicæ quoque prædicationis expetisset instructum. Et legens in epistola ad Romanos (I, 1) : *Paulus servus Jesu Christi, vocatus Apostolus, segregatus in Evangelium Dei, quod ante promiserat per Prophetas suos in Scripturis sanctis de Filio suo, qui factus est ei ex semine David secundum carnem*, ad propheticas paginas piam sollicitudinem contulisset. Et inveniens promissionem Dei ad Abraham dicentis : *In semine tuo benedicentur omnes gentes* (Gen., XII, 3 ; XXII, 18), ne de hujus seminis proprietate dubitaret, secutus fuisset Apostolum dicentem : *Abrahæ dictæ sunt promissiones, et semini ejus. Non dicit et seminibus, quasi in multis, sed quasi in uno, et semini tuo, quod est Christus* (Gal., III, 16). Isaiæ quoque prædicationem interiore apprehendisset auditu dicentis : *Ecce virgo in utero accipiet, et pariet filium et vocabunt nomen ejus Emmanuel* (Is., VII, 14), quod est interpretatum *nobiscum Deus* (Matth., I, 23). Ejusdemque Prophetæ fideliter verba legisset : *Puer natus est nobis, filius datus est nobis, cujus potestas super humerum ejus, et vocabunt nomen ejus, Magni consilii angelus, admirabilis, consiliarius, Deus fortis, Princeps pacis, Pater futuri sæculi* (Is., IX, 6). Nec frustratorie loquens, ita Verbum diceret carnem factum, ut editus utero virginis Christus haberet formam hominis, et non haberet materni corporis veritatem. An forte ideo putavit Dominum nostrum Jesum Christum non nostræ esse naturæ, quia missus ad beatam Mariam semper virginem angelus ait : *Spiritus sanctus superveniet in te, et virtus Altissimi obumbrabit tibi, ideoque et quod nascetur ex te sanctum, vocabitur Filius Dei* (Luc., I, 35) ? ut quia conceptus virginis divini fuit operis, non de natura concipientis fuerit caro concepti. Sed non ita intelligenda est illa generatio singulariter mirabilis, et mirabiliter singularis, ut per novi-

Digitized by Google

réalité du corps (de la mère) ; c'est pour cela que l'évangéliste dit : « Le Verbe s'est fait chair, » c'est-à-dire la sagesse de Dieu s'est bâti une maison dans cette chair humaine qu'il a prise, et qu'il l'a animée d'une âme raisonnable (*spiritu vitæ rationalis*).

C. III. Les propriétés des deux natures et substances étant donc pleinement sauvegardées et s'étant réunies en une seule personne, la majesté s'est revêtue de la bassesse, la force de la faiblesse, et l'éternité de la mortalité. Pour payer notre dette, la nature impassible s'est unie à la nature passible, pour qu'il y eût, suivant l'exigence de notre salut, entre Dieu et les hommes un médiateur qui, d'une part, pouvait mourir, et de l'autre était immortel. Le vrai Dieu est né avec la nature complète et parfaite d'un homme véritable (*in integra perfectaque natura*), parfait dans sa nature propre (c'est-à-dire dans sa divinité) et parfait dans la nôtre (c'est-à-dire dans l'humanité). Je dis dans la nôtre, c'est-à-dire dans cette nature telle qu'elle a été faite par le créateur et que le [357]
Christ a revêtue pour la réparer ; car ce que le tentateur a mis en nous et que l'homme trompé a reçu n'a laissé aucune trace dans le Sauveur ; il a pris part à notre état plein de faiblesse, mais il n'a pas pris part à nos fautes ; il a accepté l'état de serviteur, mais sans connaître la souillure du péché, et il a relevé l'humanité sans léser en rien la divinité. Cet abaissement, par lequel celui qui était invisible devint visible et par lequel le maître et créateur du

tatem creationis proprietas remota sit generis. Fœcunditatem enim virgini Spiritus sanctus dedit, veritas autem corporis sumpta de corpore est ; et ædificante sibi sapientia domum (Prov., IX, 1), ***Verbum caro factum est, et habitavit in nobis*** (Joann., I, 14), hoc est, in ea carne, quam assumpsit ex homine et quam spiritu vitæ rationalis animavit.

C. III. Salva igitur proprietate utriusque naturæ et substantiæ, et in unam coeunte personam, suscepta est a majestate humilitas, a virtute infirmitas, ab æternitate mortalitas ; et ad resolvendum conditionis nostræ debitum, natura inviolabilis naturæ est unita passibili, ut, quod nostris remediis congruebat, unus atque idem mediator Dei et hominum, homo Jesus Christus, et mori posset ex uno, et mori non posset ex altero. In integra ergo veri hominis perfectaque natura verus natus est Deus, totus in suis, totus in nostris. Nostra autem dicimus, quæ in nobis ab initio Creator condidit, et quæ reparanda suscepit. Nam illa, quæ deceptor intulit, et homo deceptus admisit, nullum habuerunt in Salvatore vestigium. Nec quia communionem humanarum subiit infirmitatum, ideo nostrorum fuit particeps delictorum. Assumpsit formam servi sine sorde peccati, humana augens, divina non minuens ; quia exinanitio illa, qua se invisibilis visibilem præbuit, et creator ac Dominus omnium rerum unus voluit esse mortalium, inclinatio fuit miserationis, non defectio potestatis. Proinde

Digitized by Google

monde voulut devenir un des mortels, cet abaissement volontaire n'est pas une abdication de la puissance, mais bien une condescendance de la miséricorde. Lui qui étant Dieu avait fait l'homme, s'était fait homme lui-même en prenant la forme de serviteur. Chaque nature conserve ce qui lui est propre, et, de même que la condition de Dieu n'anéantit pas la condition d'homme, de même la condition de serviteur ne nuit en rien à celle de Dieu (*forma Dei*).

C. IV. Le Fils de Dieu est donc entré dans ce monde infime, descendant de son siège céleste sans cependant quitter la gloire du Père; il est venu dans ce monde, dans un nouvel ordre de choses et par une naissance qui lui est particulière. Dans un nouvel ordre de choses, c'est-à-dire que celui qui est invisible par nature, est visible dans notre nature; l'incompréhensible a voulu être compris; celui qui existait avant tous les temps a commencé
[358] à être dans le temps; le maître de l'univers a accepté l'état de serviteur, après avoir voilé sa majesté; le Dieu impassible n'a pas dédaigné de devenir un homme capable de souffrance, et l'immortel s'est soumis à la loi de la mort. Il est entré dans ce monde par une naissance qui lui était particulière, *quia inviolata virginitas concupiscentiam nescivit, carnis materiam ministravit.* Il a pris la nature de sa mère; mais il n'a pris pour cela aucune faute, et,

qui manens in forma Dei fecit hominem, idem in forma servi factus est homo. Tenet enim sine defectu proprietatem suam utraque natura; et sicut formam servi Dei forma non adimit, ita formam Dei servi forma non minuit. Nam quia gloriabatur diabolus, hominem sua fraude deceptum divinis caruisse muneribus, et immortalitatis dote nudatum duram mortis subiisse sententiam seque in malis suis quoddam de prævaricatoris consortio invenisse solatium, Deum quoque, justitiæ exigente ratione, erga hominem, quem in tanto honore condiderat, propriam mutasse sententiam: opus fuit secreti dispensatione consilii, ut incommutabilis Deus, cujus voluntas non potest sua benignitate privari, primam erga nos pietatis suæ dispositionem sacramento occultiore compleret, et homo diabolicæ iniquitatis versutia actus in culpam, contra Dei propositum non periret.

C. IV. Ingreditur ergo hæc mundi infima Filius Dei, de cælesti sede descendens et a paterna gloria non recedens, novo ordine, nova nativitate generatus. Novo ordine, quia invisibilis in suis, visibilis factus est in nostris, incomprehensibilis voluit comprehendi; ante tempora manens esse cœpit ex tempore; universitatis Dominus servilem formam obumbrata majestatis suæ immensitate suscepit; impassibilis Deus non dedignatus est homo esse passibilis; et immortalis mortis legibus subjacere. Nova autem nativitate generatus, quia inviolata virginitas concupiscentiam nescivit, carnis materiam ministravit. Assumpta est de matre Domini natura, non culpa; nec in Domino Jesu Christo, ex utero vir-

Digitized by Google

de ce que sa naissance est admirable, il ne s'ensuit pas que sa nature soit différente de la nôtre. Car celui qui est véritablement Dieu est aussi véritablement homme, et il n'y a dans cette unité aucun mensonge; car elle est formée de la bassesse de l'homme et de l'élévation de Dieu (*invicem sunt*) ; de même que Dieu n'est pas changé parce qu'il est miséricordieux (c'est-à-dire parce que sa miséricorde a été cause qu'il s'est fait homme), de même l'homme (c'est-à-dire l'humanité) n'a pas été absorbé par la majesté divine. Chacune des deux formes (natures) fait, en union avec l'autre, ce qui lui est propre : ainsi le Verbe (de Dieu) opère ce qui est du Verbe, et la chair exécute ce qui est la chair; l'une d'elles resplendit par ses miracles et l'autre succombe sous les injures. Et, de même que le Verbe reste toujours égal en gloire à son Père, de même la chair n'abandonne pas la nature qui nous est propre. Car ainsi qu'il faut le répéter souvent, un seul est tout à la fois véritablement Fils de Dieu et véritablement fils de l'homme; Dieu, dans ce sens qu'il était au commencement le Verbe, et que le Verbe était en Dieu et qu'il était Dieu lui-même; homme, [359]
dans ce sens que le Verbe s'est fait chair et qu'il a habité parmi nous; Dieu, parce que tout a été créé par lui et que rien n'a été créé sans lui, homme, parce qu'il est né de la femme et qu'il a été sous la loi. La naissance charnelle est une manifestation de sa nature humaine; mais l'enfantement d'une vierge est la marque d'une vertu divine. La pauvreté des langes prouve la faiblesse de l'enfant, mais les voix des anges trahissent la grandeur du Très Haut. Celui

ginis genito, quia nativitas est mirabilis, ideo nostri est natura dissimilis. Qui enim verus est Deus, idem verus est homo; et nullum est in hac unitate mendacium, dum invicem sunt et humilitas hominis et altitudo Deitatis. Sicut enim Deus non mutatur miseratione, ita homo non consumitur dignitate. Agit enim utraque forma cum alterius communione, quod proprium est; Verbo scilicet operante quod Verbi est, et carne exsequente quod carnis est. Unum horum coruscat miraculis, aliud succumbit injuriis. Et sicut Verbum ab æqualitate paternæ gloriæ non recedit, ita caro naturam nostri generis non relinquit. Unus enim idemque est, quod sæpe dicendum est, vere Dei filius. Deus per id quod *in principio erat Verbum et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum* (Joann., I, 1); homo per id quod *Verbum caro factum est, et habitavit in nobis* (*ibid.*, I, 14); Deus per id quod *omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil* (*ibid.*, I, 3); homo per id quod *factus est ex muliere, factus sub lege* (Gal., IV, 4). Nativitas carnis manifestatio est humanæ naturæ; partus virginis divinæ est virtutis indicium. Infantia parvuli ostenditur humilitate cunarum; magnitudo Altissimi declaratur vocibus angelorum. Similis est rudimen-

Digitized by Google

qu'Hérode veut tuer d'une manière cruelle est semblable aux hommes qui entrent dans la vie (*rudimentis hominum*, c'est-à-dire aux enfants) ; mais celui-là est le maître de tous que les mages s'empressent d'adorer avec humilité. Et afin que l'on n'ignorât pas que la divinité était cachée sous le voile de la chair, la voix du Père cria du haut du ciel : « Voici mon Fils bien-aimé ; » celui qui, comme homme, est tenté par la ruse du démon, est, en tant que Dieu, servi par les anges. Souffrir la faim, la soif, être fatigué et dormir est évidemment d'un homme ; mais avec cinq pains rassasier cinq mille hommes, donner à la Samaritaine une eau vive qui étanchera à jamais sa soif, marcher sur la mer, commander aux tempêtes, est évidemment d'un Dieu. Une seule et même nature ne peut tout à la fois pleurer de compassion sur l'ami qui vient de mourir et le ressusciter par un simple commandement, du tombeau où il est, ou bien, elle ne peut tout à la fois être attachée à la croix et faire trembler les éléments, etc., de même elle ne pourrait dire : « Moi et mon Père, nous ne sommes qu'un, » et : « Mon Père est plus grand que moi. » En effet, quoique dans Notre-
[360] Seigneur Jésus-Christ, Dieu et l'homme ne soit qu'une seule personne, l'humiliation et la magnificence qui sont l'une et l'autre communes aux deux natures, proviennent l'une et l'autre d'une source différente. Il a de nous l'humanité, qui est moindre

tis hominum, quem Herodes impie molitur occidere ; sed Dominus est omnium quem Magi gaudent suppliciter adorare. Jam cum ad præcursoris sui Joannis baptismum venit, ne lateret, quod carnis velamine divinitas tegeretur, vox Patris de cælo intonans dixit : *Hic est Filius meus dilectus, in quo mihi bene complacui* (Matth., III, 17). Quem itaque sicut hominem diabolica tentat astutia, eidem sicut Deo angelica famulantur officia. Esurire, sitire, lassescere, atque dormire, evidenter humanum est. Sed quinque panibus quinque millia hominum satiare, et largiri Samaritanæ aquam vivam, cujus haustus bibenti præstet, ne ultra jam sitiat, supra dorsum maris plantis non desidentibus ambulare, et elationes fluctuum increpata tempestate consternere ; sine ambiguitate divinum est. Sicut ergo, ut multa prætersam, non ejusdem naturæ est, flere miserationis affectu amicum mortuum, et eumdem remoto quatriduanæ aggere sepulturæ, ad vocis imperium excitare redivivum ; aut in ligno pendere, et in noctem luce conversa, omnia elementa tremefacere ; aut clavis transfixum esse et paradisi portas fidei latronis aperire ; ita non ejusdem naturæ est, dicere : *Ego et Pater unum sumus* ; et dicere, *Pater major me est* (Joann., x, 30 ; XIV, 28). Quamvis enim in Domino Jesu Christo Dei et hominis una persona sit, aliud tamen est, unde in utroque communis est contumelia, aliud unde communis est gloria. De nostro enim illi est minor Patre humanitas ; de Patre illi est æqualis cum Patre Divinitas.

Digitized by Google

que le Père, et il a du Père la divinité, qui est égale à celle du Père.

C. v. En raison de cette unité de personne dans les deux natures on lit que le Fils de l'homme est descendu du ciel, quoique ce soit le Fils de Dieu qui ait pris chair de la Vierge ; de même on lit que le Fils de Dieu a été crucifié et a été enseveli, quoiqu'il n'ait pas souffert dans sa divinité, selon laquelle il est Fils unique du Père, coéternel et consubstantiel au Père, mais seulement dans l'infirmité de sa nature humaine. C'est pourquoi encore, nous confessons tous dans le symbole que lui, le Fils unique de Dieu, a été crucifié et a été enseveli, conformément à ces paroles de l'apôtre : « S'ils l'avaient connu, ils n'auraient jamais crucifié le maître de la gloire. » Lorsque le Seigneur voulut instruire ses disciples sur la foi par ses questions, il leur demanda : « Qui dit-on que je suis ? Pour qui me regarde-t-on, moi, le fils de l'homme ? » Et lorsqu'ils eurent rapporté les diverses opinions, il leur demanda de nouveau : « Mais vous, qui croyez-vous que je sois, » moi, le Fils de l'homme ? Pierre, inspiré de Dieu et devançant tous les [361]
peuples par sa profession de foi, répondit : « Tu es le Christ, le Fils du Dieu vivant. » Il reconnaissait donc que le fils de l'homme était en même temps le Fils de Dieu, parce que l'un sans l'autre n'aurait pu opérer notre salut. Après la résurrection de son

C. v. Propter hanc ergo unitatem personæ in utraque natura intelligendam et filius hominis legitur descendisse de cœlo, cum Filius Dei carnem de ea virgine, de qua est natus, assumpserit. Et rursus Filius Dei crucifixus dicitur ac sepultus, cum hæc non in divinitate ipsa, qua Unigenitus consempiternus et consubstantialis est Patri, sed in naturæ humanæ sit infirmitate perpessus. Unde unigenitum Filium Dei crucifixum et sepultum omnes etiam in Symbolo confitemur, secundum illud Apostoli : *Si enim cognovissent, numquam Dominum majestatis crucifixissent* (I Cor., II, 8). Cum autem in se Dominus noster atque Salvator fidem discipulorum suis interrogationibus erudiret, *Quem me*, inquit, *dicunt homines esse filium hominis*? (Matth., XVI, 13 sq.) Cumque illi diversas aliorum opiniones retexuissent, *Vos autem*, ait, *quem me esse dicitis* ? Me utique, qui sum filius hominis, et quem in forma servi atque in veritate carnis aspicitis, quem me esse dicitis ? Ubi B. Petrus divinitus inspiratus, et confessione sua omnibus gentibus profuturus, *Tu es*, inquit, *Christus Filius Dei vivi*. Nec immerito beatus est pronuntiatus a Domino, et a principali petra soliditatem et virtutis traxit et nominis, qui per revelationem Patris eumdem et Dei filium est confessus et Christum : quia unum horum sine alio receptum non proderat ad salutem, et æqualis erat periculi, Dominum Jesum Christum aut Deum tantummodo sine homine, aut sine Deo solum hominem credidisse. Post resurrectionem vero Domini (quæ utique veri corporis fuit, quia non alter

Digitized by Google

véritable corps (car c'est le corps qui a été crucifié, qui est ensuite ressuscité), qu'a-t-il fait pendant ces quarante jours, sinon éclairer notre foi et la préserver de tout doute à ce sujet ?... Il a mangé avec ses disciples, est entré les portes closes, a promis le Saint-Esprit, s'est laissé toucher les mains, etc., afin que l'on connût qu'il possédait les propriétés de la nature divine et de la nature humaine unies d'une manière inséparable, et afin que, sans identifier le Verbe et la chair, nous fussions convaincus que le Verbe et la chair ne formaient qu'un Fils de Dieu. Eutychès a complètement ignoré ce mystère de la foi ; il n'a pas reconnu notre nature dans le Fils de Dieu, il ne l'a pas plus reconnue dans les abaissements de la mort que dans la magnificence de la résurrection ; il n'a pas eu peur de cette parole de l'apôtre : « Tout esprit qui divise le Christ
[362] n'est pas de Dieu, mais c'est l'Antéchrist. » Mais qu'est-ce donc que diviser Jésus, si ce n'est séparer de lui la nature humaine ? Celui qui demeure dans un tel doute au sujet de la nature du corps du Christ, doit aussi, nécessairement, enseigner avec le même aveuglement des choses qui n'ont pas de sens à l'égard des souffrances de Jésus-Christ : car celui qui croit à la croix du

est ressuscitatus, quam qui fuerat crucifixus et mortuus) quid aliud quadraginta dierum mora gestum est, quam ut fidei nostræ integritas ab omni caligine mundaretur ? Colloquens enim cum discipulis suis et cohabitans atque convescens, et pertractari se diligenti curiosoque contactu ab eis, quos dubietas perstringebat, admittens, ideo et clausis ad discipulos januis introibat, et flatu suo dabat Spiritum sanctum, et donato intelligentiæ lumine sanctarum Scripturarum occulta pandebat, et rursus idem vulnus lateris, fixuras clavorum, et omnia recentissimæ passionis signa monstrabat, dicens : *Videte manus meas et pedes, quia ego sum. Palpate et videte, quia spiritus carnem et ossa non habet, sicut me videtis habere* (Luc., xliv, 39) ; ut agnosceretur in eo proprietas divinæ humanæque naturæ individua permanere ; et ita sciremus, Verbum non hoc esse quod carnem, ut unum Dei Filium et Verbum confiteremur et carnem. Quo fidei sacramento Eutyches iste nimium æstimandus est vacuus, qui naturam nostram in Unigenito Dei nec per humilitatem mortalitatis, nec per gloriam resurrectionis agnovit. Nec sententiam beati apostoli et evangelistæ Joannis expavit dicentis : *Omnis spiritus, qui confitetur Jesum Christum in carne venisse, ex Deo est ; et omnis spiritus qui solvit Jesum, ex Deo non est ; et hic est Antichristus* (I Joan. iv, 3). Quid autem est solvere Jesum, nisi humanam ab eo separare naturam, et sacramentum per quod unum salvati sumus, impudentissimis evacuare figmentis ? Caligans vero circa naturam corporis Christi, necesse est ut etiam in passione ejus eadem obcœcatione desipiat. Nam si crucem Domini non putat falsam, et susceptum pro mundi salute supplicium verum fuisse non dubitat ; cujus credit mortem, agnoscat et car-

Seigneur et qui regarde sa mort comme une mort véritable, doit aussi affirmer sa chair (c'est-à-dire sa véritable humanité), puisqu'il croit à la mort de cette chair. Il ne peut nier que l'homme qu'il regarde comme passible ait eu un corps semblable au nôtre (quant à sa substance) ; car nier qu'il a eu une chair véritable, ce serait nier qu'il ait réellement souffert. Celui qui professe ainsi la doctrine chrétienne, peut s'expliquer quelle est cette nature qui a été transpercée de clous et attachée à la croix ; il peut se rendre compte d'où proviennent (c'est-à-dire de quelle nature) le sang et l'eau qui ont coulé lorsque le côté du Crucifié fut transpercé. L'Église catholique a grandi avec cette croyance que, dans Jésus-Christ, il n'y avait pas d'humanité sans une divinité réelle ni de divinité sans une humanité véritable.

C. vi. Comme à votre question Eutychès a répondu en ces termes : « Je professe qu'avant l'union Notre-Seigneur était en deux natures ; mais, après l'union, je crois qu'il n'existait plus qu'une seule nature, » je suis grandement surpris qu'on lui ait laissé émet- [363]

nem ; nec diffiteatur nostri corporis hominem, quem cognoscit fuisse passibilem, quoniam negatio veræ carnis, negatio est etiam corporeæ passionis. Si ergo christianam suscipit fidem et a prædicatione Evangelii suum non avertit auditum, videat, quæ natura transfixa clavis pependerit in crucis ligno, et aperto per militis lanceam latere crucifixi intelligat, unde sanguis et aqua fluxerit, ut ecclesia Dei et lavacro rigaretur et poculo. Audiat et beatum Petrum apostolum prædicantem, quod sanctificatio Spiritus per aspersionem fiat sanguinis Christi. Nec transitorie legat ejusdem apostoli verba dicentis : *Scientes, quod non corruptibilibus argento et auro redempti estis, de vana vestra conversatione paternæ traditionis, sed pretioso sanguine quasi agni incontaminati et immaculati Jesu Christi* (I Petr., I, 18). Beati quoque Joannis apostoli testimonio non resistat, dicentis : *Et sanguis Jesu Filii Dei emundat nos ab omni peccato* (I Joan., I, 7). Et iterum : *Hæc est victoria, quæ vincit mundum, fides nostra* (I Joan., V, 4). Et : *Quis est, qui vincit, mundum, nisi qui credit, quoniam Jesus est Filius Dei ? Hic est, qui venit per aquam et sanguinem, Jesus Christus ; non in aqua solum, sed in aqua et sanguine. Et spiritus est, qui testificatur, quoniam spiritus est veritas. Quia tres sunt, qui testimonium dant, spiritus, aqua, et sanguis, et tres unum sunt* (I Joan., V, 5-7). Spiritus utique sanctificationis, et sanguis redemptionis, et aqua baptismatis ; quæ tria unum sunt, et individua manent, nihilque eorum a sui connexione sejungitur : quia catholica Ecclesia hac fide vivit, hac proficit, ut in Christo Jesu nec sine vera divinitate humanitas, nec sine vera redatur humanitate divinitas.

C. vi. Cum autem ad interlocutionem examinis vestri Eutyches responderit, dicens : *Confiteor ex duabus naturis fuisse Dominum nostrum ante adunationem ; post adunationem vero unam naturam confiteor* ; miror tam absurdam

Digitized by Google

tre ainsi, comme si elle ne contenait rien de scandaleux, une profession de foi aussi insensée et aussi blasphématoire. Il est aussi impie de dire que le Fils unique de Dieu était en deux natures avant l'union [1], que de soutenir qu'après l'Incarnation il n'avait plus qu'une seule nature. Afin qu'Eutychès ne puisse pas arguer de votre silence que sa déclaration est juste, ou au moins supportable, nous vous exhortons, frère bien-aimé, afin que si, par la miséricorde de Dieu, il vient à donner satisfaction, vous délivriez cet homme ignorant et imprudent de cette funeste pensée. Ainsi que le prouvent les actes, il a déjà commencé d'une façon fort louable à renoncer à ses premiers sentiments, et il a affirmé, après avoir été interrogé par tous, qu'il professait ce qu'il n'avait pas professé auparavant et qu'il croyait ce qu'il n'avait pas cru d'abord. Comme il ne voulait cependant pas anathématiser son dogme impie, Votre Fraternité a reconnu par là qu'il s'obstinait dans sa fausse doctrine et méritait d'être condamné. S'il mon-
[364] tre de nouveau un repentir réel, s'il reconnaît la justesse de la sentence épiscopale et qu'il condamne de vive voix et par écrit ses doctrines, on doit le traiter avec douceur... Pour mener à bonne fin toute cette affaire, je vous envoie, en mon lieu et place, nos

tamque perversam ejus professionem, nulla judicantium increpatione reprehensam, et sermonem nimis insipientem nimisque blasphemum ita omissum, quasi nihil quod offenderet esset auditum ; cum tam impie duarum naturarum ante incarnationem unigenitus Dei Filius fuisse dicatur, quam nefarie postquam *Verbum caro factum est*, natura in eo singularis asseritur. Quod ne Eutyches ideo vel recte vel tolerabiliter æstimet dictum, quia nulla vestra est sententia confutatum, sollicitudinis tuæ diligentiam commonemus frater carissime, ut si per inspirationem misericordiæ Dei ad satisfactionem causa perducitur, imprudentia hominis imperiti etiam ab hac sensus sui peste purgetur. Qui quidem, sicut gestorum ordo patefecit, bene cœperat a sua persuasione discedere, cum vestra sententia coarctatus profiteretur se dicere, quod ante non dixerat, et ei fidei acquiescere, cujus prius fuisset alienus. Sed cum anathematizando impio dogmati noluisset præbere consensum, intellexit eum fraternitas vestra in sua manere perfidia, dignumque esse, qui judicium condemnationis exciperet. De quo si fideliter atque utiliter dolet, et quam recte mota sit episcopalis auctoritas vel sero cognoscit, vel si ad satisfactionis, plenitudinem omnia, quæ ab eo mala sunt sensa, viva voce et præsenti subscriptione damnaverit ; non erit re-

1. Voyez la xxxv[e] lettre du pape Léon, dans laquelle il dit très justement : « Celui qui enseigne une pareille doctrine doit admettre que l'âme humaine, qui a été plus tard celle du Christ, existait dans le ciel avant l'incarnation dans Marie, ce qui serait aussi faux que la doctrine d'Origène sur la préexistence des âmes. »

Digitized by Google

frères, l'évêque Jules et le prêtre René, du titre de Saint-Clément, de même que mon fils le diacre Hilaire, auxquels j'ai joint le notaire Dulcitius, espérant qu'avec l'assistance divine, celui qui s'est trompé condamnera lui-même ses erreurs et pourra ainsi se sauver. Que Dieu vous conserve, ô très cher frère. Donné le 13 juin, sous les consuls Asturius et Protogénès, c'est-à-dire en (449) [1].

177. *Autres lettres du pape Léon.*

Le même jour, le pape Léon signa une série de lettres ayant trait, d'une manière plus spéciale, au futur concile. Ceci était particulièrement vrai pour la lettre écrite à l'empereur Théodose (13 juin 449). Dans cette lettre, le pape loue le zèle de l'empereur pour la foi et assure que l'hérésie d'Eutychès est dévoilée par les actes du concile de Constantinople. Aussi ce vieillard insensé aurait dû, sans plus de résistance, renoncer à ses opinions ; toutefois, l'empereur ayant convoqué à Éphèse un tribunal synodal (*synodale judicium*) pour faire
que les aveugles voient, il y avait envoyé, à sa place, trois légats. [365]
Si Eutychès venait à résipiscence et tenait la promesse faite dans sa lettre au pape d'abandonner ce que le pape Léon regarderait comme

prehensibilis erga correctum quantacumque miseratione, quia Dominus noster verus et bonus pastor, qui *animam suam posuit pro ovibus suis*, et qui venit animas hominum salvare, non perdere, imitatores nos suæ vult esse pietatis ; ut peccantes quidem justitia coerceat, conversos autem misericordia non repellat. Tunc enim demum fructuosissime fides vera defenditur, quando etiam a sectatoribus suis opinio falsa damnatur. Ad omnem vero causam pie ac fideliter exsequendam, fratres nostros Julium episcopum et Renatum presbyterum tituli sancti Clementis, sed et filium meum Hilarium diaconum vice nostra dereximus. Quibus Dulcitium notarium nostrum, cujus fides nobis est probata, sociavimus ; confidentes adfuturum divinitatis auxilium, ut is, qui erraverat, damnata sensus sui pravitate salvetur. Deus te incolumem custodiat, frater carissime. Data Idibus Junii, Asturio et Protogene viris clarissimis consulibus.

1. Plus tard, après le Brigandage d'Éphèse, Léon ajouta à cette lettre une série de textes empruntés aux Pères grecs et latins qui confirmaient sa doctrine, et il l'envoya à Constantinople par ses légats, les évêques Abundius et Astérius, et les prêtres Basilius et Senator. Cf. *Epist.*, LXXI. — C'est ainsi qu'à Constantinople cette addition était connue avant le synode de Chalcédoine (*Epist.*, LXXXVIII) ; mais, dans la seconde séance du concile de Chalcédoine, on lut la lettre du pape Léon sans cette addition. Cf. Ballerini, dans S. Leonis, *Opera*, t. I, col. 798 sq. ; t. II, col. 1425.



erroné, on devait le traiter de nouveau avec bienveillance. Quant à la doctrine catholique de l'incarnation, le pape Léon l'avait définie d'une manière détaillée dans sa lettre à Flavien qu'il joignait à celle de l'empereur [1].

Le pape Léon écrivit, le même jour, à l'impératrice Pulchérie, sœur de l'empereur et associée à l'empire [2]. Elle contenait, avec un court éloge de la princesse, des réflexions tendant à prouver qu'Eutychès était tombé plutôt par ignorance que par méchanceté dans l'erreur opposée à celle de Nestorius, et qu'il s'y était ensuite obstiné. Pulchérie devait s'employer à détruire ces erreurs. Dans le cas où Eutychès rentrerait en lui-même, on devait lui pardonner, ainsi que Léon l'avait déjà écrit à Flavien, et recommandé à ses légats. Il vaudrait mieux, du reste, qu'Eutychès condamnât ses erreurs au lieu même où il les avait enseignées, c'est-à-dire à Constantinople, et non à Éphèse.

La collection des lettres de saint Léon, de l'édition des Ballerini, contient une autre lettre du pape Léon à Pulchérie qui porte dans quelques manuscrits cette même date du 13 juin 449. Cependant il n'est guère probable que le pape ait remis le même jour à ses légats deux lettres pour la même personne et disant au fond la même chose ; aussi les Ballerini pensent-ils que cette seconde lettre, plus longue que la première, n'a jamais été envoyée [3]. Walch la tient pour apocryphe [4]. Arendt est d'un avis contraire : il croit que la plus longue (*Epist.*, XXXI) est la véritable, et que la plus
[366] courte (*Epist.* XXX) n'est qu'un abrégé de l'autre [5]. Quoi qu'il en soit, les deux lettres à Pulchérie expriment, pour le fond, les mêmes sentiments ; elles contiennent l'une et l'autre l'éloge de la princesse et cette pensée que c'est par ignorance seulement qu'Eutychès est tombé dans l'erreur opposée à celle de Nestorius. Dans la seconde lettre toutefois, ce point, ainsi que la question dogmatique, est

1. *Epist.*, XXIX, *Ad Theodosium Augustum*, édit. Ballerini, t. I, col. 839 sq. ; *P. L.*, t. LIV, col. 781 sq. ; Hardouin, *Coll. concil.*, t. II, col. 15 ; Mansi, *Conc. ampl. coll.*, t. V, col. 1391.

2. *Epist.*, XXX, *Ad Pulcheriam Augustam*, édit. Ballerini, t. I, col. 847 sq. ; *P. L.*, t. LIV, col. 785 ; Hardouin, *op. cit.*, t. II, col. 18 ; Mansi, *op. cit.*, t. V, col. 1398. Cette lettre est du 13 juin 449.

3. Ballerini, dans S. Leonis, *Opera*, t. I, col. 846, n. 5 ; *P. L.*, t. LIV, col. 785 ; Mansi, *op. cit.*, t. V, col. 1395.

4. Walch, *Ketzerhist.*, t. VI, p. 189 sq.

5. Arendt, *Monographie über Leo der Grosse*, p. 483, n. 4.

Digitized by Google

traité beaucoup plus longuement. On y voit aussi que le pape se plaint de la brièveté du délai accordé pour la réunion du concile d'Éphèse, en sorte qu'il avait pu à peine préparer le nécessaire et qu'il ne lui était pas possible d'y paraître en personne [1].

En outre, le pape Léon remit à ses légats une lettre également datée du 13 juin et adressée à tous les archimandrites de Constantinople ; il y exprimait son ferme espoir qu'ils n'adhéreraient pas aux erreurs d'Eutychès. Si Eutychès ne se rétractait pas, il serait exclu de l'Église ; s'il se rétractait, on ne refuserait pas de se montrer miséricordieux à son égard. On pouvait voir la véritable doctrine orthodoxe sur la question en litige dans la lettre du pape à Flavien [2]. [367]

Les légats avaient également reçu du pape Léon une lettre concernant le concile ; elle était ainsi conçue : « Dans son zèle pour la foi orthodoxe, l'empereur eût désiré que l'autorité du Siège apostolique [3] renforçât son décret (de convocation du concile d'Éphèse), et que Pierre expliquât lui-même la signification de ces mots adressés par lui-même à Jésus-Christ : « Tu es le Christ, le Fils du Dieu « vivant. » Si Eutychès avait bien compris cette parole de saint Pierre, il ne se serait pas écarté du chemin de la vérité. A cette parole de Pierre le Christ avait répondu : « Je te le dis, tu es Pierre et sur « cette pierre je bâtirai mon Église... » L'empereur ayant ordonné la réunion d'un concile afin que l'erreur pût être détruite par une sentence formelle (*pleniori judicio*), Léon avait envoyé trois légats qui devaient tenir sa place dans les sessions et rendre conjointement avec les évêques un jugement approuvé de Dieu. On devait commencer par condamner l'hérésie pestilentielle, et s'occuper ensuite de la réintégration d'Eutychès au cas où il se rétracterait. Léon s'était expliqué en détail sur la question dogmatique dans sa lettre à Flavien [4].

1. *Epist.*, XXXI, *Ad Pulcheriam Augustam*, edit. Ballerini, t. I, col. 853 sq. ; *P. L.*, t. LIV, col. 789 ; Mansi, *op. cit.*, t. V, col. 1401.

2. *Epist.*, XXXII, *Ad Faustum, Martinum et reliquos archimandritas Constantinopolitanos*, édit. Ballerini, t. I, col. 859 sq. ; *P. L.*, t. LIV, col. 795 ; Hardouin, *op. cit.*, t. II, col. 15 ; Mansi, *op. cit.*, t. V, col. 1406.

3. C'est-à-dire que le pape prit part à la décision du concile. D'après le style de l'époque, Léon appelle l'édit impérial *dispositio sancta*, cf. Walch, *op. cit.*, t. VI, p. 191 ; de même que la quatrième remarque des Ballerini au sujet du texte de la lettre dont nous parlons.

4. *Epist.*, XXXIII, *Ad Ephesinam synodum secundam*, edit Ballerini, t. I, col. 863 sq. ; *P. L.*, t. LIV, col. 797 ; Hardouin, *op. cit.*, t. II, col. 19 ; Mansi, *op. cit.*, t. V, col. 1410.

Digitized by Google

Les deux dernières lettres datées du 13 juin sont écrites à Julien, évêque de Cos ; l'une paraît avoir été remise aux légats du pape et l'autre à l'ambassadeur de Julien, au diacre Basile [1]. Julien avait été membre du concile de Constantinople, qui avait condamné Eutychès, et à cette occasion il écrivit au pape Léon une lettre aujourd'hui perdue. Dans sa réponse, le pape le loue pour son orthodoxie et lui dit que, depuis l'envoi des actes du concile, il est convaincu de l'hérésie d'Eutychès. Le pape a désigné trois légats pour le représenter au futur concile, et, dans sa lettre à Flavien, il s'est exprimé sur le dogme en grand détail. Dans le cas où Eutychès rentrerait en lui-même, on devait lui pardonner [2]. Dans l'autre lettre adressée à Julien, le pape Léon expose en abrégé la doctrine orthodoxe, et renvoie pour une explication plus complète à sa lettre à Flavien [3].

Quelques jours après le départ des légats porteurs de ces premières lettres [4], le pape eut une nouvelle occasion d'envoyer un courrier en Orient ; aussi, le 20 juin 449, écrivit-il quelques lignes à Flavien pour lui annoncer le départ des légats et lui redire que le concile ordonné par l'empereur n'était nullement nécessaire [5]. Il émit le même jour une opinion analogue dans une lettre à l'empereur lui-même, s'excusant de ne pas assister au concile projeté, sur ce que la situation critique actuelle ne lui permettait pas de quitter Rome, et que les évêques de Rome n'avaient pas assisté en personne aux conciles antérieurs [6]. Plus d'un mois après,

1. Ballerini, *Admonitio in epistolam sequentem* (xxxv), t. i, col. 874, n. 4 ; *P. L.*, t. liv, col. 803.

2. *Epist.*, xxxiv, *Ad Julianum episcopum Coensem*, édit. Ballerini, t. i, col. 869 ; *P. L.*, t. liv, col. 801 ; Mansi, *op. cit.*, t. v, col. 1413.

3. *Epist.*, xxxv, *Ad Julianum episcopum Coensem*, édit. Ballerini, t. i, col. 875 ; *P. L.*, t. liv, col. 803 ; Mansi, *op. cit.*, t. v, col. 1415. Arendt, *op. cit.*, croit que les deux lettres xxxiv et xxxv n'en ont formé qu'une seule à l'origine qui aurait été maladroitement divisée en deux par les copistes.

4. Sur la question de chronologie, cf. Ballerini, *Epist.*, xxxvi, t. i, col. 886, note 3 ; Mansi, *op. cit.*, t. v, col. 1423, n. 3.

5. *Epist.*, xxxvi, *Ad Flavianum episcopum Constantinopolitanum*, édit. Ballerini, t. i, col. 885 ; Mansi, *op. cit.*, t. v, col. 1423. Quesnel a voulu prouver que les efforts de Léon tendaient à ce que le synode se tînt en Italie, afin d'avoir sur lui plus d'influence ; mais ce sentiment est purement arbitraire et ne s'appuie sur aucune donnée historique ; cf. Walch, *Ketzerhistorie*, t. vi, p. 210.

6. *Epist.*, xxxvii, *Ad Theodosium Augustum*, edit. Ballerini, t. i, col. 885 ; *P. L.*, t. liv, col. 811 ; Mansi, *op. cit.*, t. v, col. 1424.

Digitized by Google

le 23 juillet, Léon adressa une autre lettre à Flavien, en réponse à celle qu'il en avait reçue ; il y fait l'éloge de la conduite de Flavien, et l'exhorte à la douceur vis-à-vis d'Eutychès, si celui-ci se corrige de son erreur [1]. Ce fut la dernière lettre du pape touchant l'affaire d'Eutychès, avant l'ouverture du concile. [368]

Pas plus que le pape Léon et que Flavien, Théodoret n'attendait rien de bon du futur concile. C'est ce qu'il dit dans ses lettres à Irénée de Tyr, et à Domnus d'Antioche, où il recommande à ce dernier la plus grande prudence dans le choix des évêques et des clercs qu'il amènera avec lui au concile. Cette dernière lettre montre que Théodoret reconnaissait, à la vérité, la paix conclue entre Cyrille et les Orientaux, et qu'il était décidé à s'y conformer ; mais que, d'autre part, il soupçonnait toujours les anathèmes de Cyrille de monophysisme et regrettait de voir que, sur ce point, tous les évêques n'étaient pas de son avis. Dans la circonstance présente, il craignait que Dioscore ne voulût faire sanctionner par le futur concile les anathèmes de Cyrille, et, du même coup, le monophysisme [2].

178. Le Brigandage d'Éphèse d'après les procès-verbaux de l'assemblée.

Conformément aux ordres de l'empereur, un grand nombre d'évêques se trouvèrent réunis à Éphèse, au commencement du mois d'août 449, et on ouvrit ce concile qui, sous le nom de *brigandage d'Éphèse* (*latrocinium Ephesinum*, σύνοδος ληστρική), garde, dans l'histoire de l'Église, une si déplorable célébrité [3]. Nous avons encore les procès-verbaux de cette assemblée, parce qu'ils furent lus dans le concile œcuménique de Chalcédoine, et par conséquent insérés dans les protocoles de cette dernière assem-

1. *Epist.* XXXVIII, *Ad Flavianum episcopum*, édit. Ballerini, t. I, col. 887; *P. L.*, t. LIV, col. 812 ; Mansi, *op. cit.*, t. V, col. 1425.

2. Théodoret, *Epist.*, XVI et CXII, *P. G.*, t. LXXXIII.

3. Le concile était légitime dans sa convocation, puisque le pape y avait accédé et avait consenti à s'y faire représenter par ses légats. Il cessa de l'être dès qu'il fut assemblé, en raison de la situation violente sous laquelle il fut placé. (H. L.)

Digitized by Google

[369] blée [1]. Le Brigandage d'Éphèse, souvent appelé aussi *Ephesina II*, s'ouvrit le 8 août 449, dans l'Église de Marie à Éphèse [2]. Les actes ne disent pas s'il a duré un ou plusieurs jours [3]. L'affaire principale, de même que la déposition de Flavien, semble avoir été traitée en un seul jour [4]; l'auteur anonyme du *Breviculus historiæ Eutychianistarum* est aussi de cet avis, et les trois jours suivants, probablement dans trois séances, on déposa quelques autres évêques, notamment Théodoret et Domnus. Nous ne connaissons pas, il est vrai, ces derniers détails par les procès-verbaux de l'assemblée, mais par d'autres sources. Au nombre des membres du concile, les actes citent d'abord Dioscore et, après lui, l'évêque Jules,

1. Hefele n'a pu utiliser la publication des actes syriaques par P. Martin. Il s'ensuit que nous aurons beaucoup de modifications à apporter à son exposition. Le cardinal Hergenröther avait entendu parler de l'édition des actes syriaques qu'il n'a pu, dit-il, consulter (*Hist. de l'Église*, t. II, p. 235). Ces auteurs, ainsi que M. Amédée Thierry, *Nestorius et Eutychès*, p. 243 sq., ont donc exposé les opérations du « Brigandage d'Éphèse » d'après l'écrit d'un écrivain anonyme du Ve siècle, intitulé : *Breviculus historiæ Eutychianistarum*, *P. L.*, t. LVIII, col. 929 sq. D'après cet auteur, dès le premier jour, et malgré l'opposition désespérée des légats romains, Dioscore et Eutychès avaient arraché à l'assemblée des mesures qui assuraient leur triomphe. Les actes syriaques ne permettent pas de croire que les choses se soient passées aussi rapidement. (H. L.)

2. Le concile de 431 s'était tenu dans cette même église dont nous avons donné le plan dans notre *Manuel d'archéologie chrétienne*, in-8, Paris, 1907, t. I, p. 390, fig. 121. (H. L.)

3. « D'après les actes des dernières séances du conciliabule, retrouvés dans le manuscrit de Nitrie, écrit M. P. Martin, ces séances n'auraient eu lieu que le lundi 29 de mésori, c'est-à-dire le 22 août, car le 22 août 449 était à la fois un lundi et le 29 du mois égyptien de mésori... Mais s'il en est ainsi, si la seconde ou la troisième session du concile eut lieu le lundi 22 août, il faut que la première session, dans laquelle fut discutée l'affaire d'Eutychès et de Flavien, ait duré quinze jours, deux semaines entières ou à peu près. » P. Martin, *Le Pseudo-synode*, l. III, c. I. Il est, au reste, bien peu vraisemblable que les légats romains, Flavien de Constantinople et Eusèbe de Dorylée avec leurs partisans se soient laissés bâillonner dès la première séance. « Quand on y réfléchit et qu'on examine les faits, on voit aisément qu'il ne dut pas en être ainsi et que les événements se succédèrent avec moins de précipitation. D'abord, il fallut que l'assemblée se constituât, et peut-être employa-t-elle à ce travail toute une journée ; ensuite elle commença à régler l'ordre des affaires, puis elle engagea la discussion, et, en supposant qu'il y ait eu quelques jours de repos dans l'intervalle, on arrive facilement à comprendre que les événements de la première session demandèrent *deux semaines* pour s'accomplir. » P. Martin, *loc. cit.* (H. L.)

4. Voir la note précédente.

Digitized by Google

le légat du pape (il est appelé Julien dans les procès-verbaux)[1]; viennent ensuite Juvénal de Jérusalem, Domnus d'Antioche, et en cinquième lieu Flavien de Constantinople, quoique le IIe concile œcuménique eût assigné au patriarche de Constantinople le premier rang après l'évêque de Rome[2]. L'auteur du *Breviculus historiæ*

1. Sur la confusion onomastique de Julius et de Julianus et les conséquences qu'on a prétendu en tirer touchant la légation de Julien de Cos, voir p. 566, note 4. Le P. Quesnel a voulu voir dans les légats romains les représentants non du pape seul mais de l'Occident tout entier. Les Ballerini dans S. Leonis, *Opera*, t. II, col, 1175, ont soutenu l'opinion contraire : *Excutitur Quesnelli sententia qua legatos apostolicæ sedis in synodis generalibus Orientis legationem gessisse omnium Occidentalium contendit, P. L.*, t. LV, col. 698-702.

Dioscore, par une violation flagrante du droit, présidait. La seconde place était réservée au chef de la légation romaine, Jules de Pouzzoles ; les deux autres légats, Dulcitius et Hilaire, étaient relégués à l'extrémité, après les évêques. Juvénal de Jérusalem, vice-président nommé par l'empereur, occupait la troisième place ; venaient ensuite Domnus et Flavien. Outre Juvénal de Jérusalem l'empereur avait donné à Dioscore le concours de Thalassius de Césarée en Cappadoce. A Chalcédoine, Dioscore tenta de rejeter sur Juvénal et sur Thalassius une partie de sa propre responsabilité en soutenant qu'ils avaient reçu de l'empereur un pouvoir égal au sien (Hardouin, *Conc. coll.*, t. II, col. 80), mais, selon la juste remarque de Tillemont, « il n'eût pas souffert qu'il l'eussent prétendu à Éphèse. » *Mém. hist. ecclés.*, t. XV, p. 552. Outre Juvénal et Thalassius on voit que l'empereur avait confié quelque pouvoir particulier pour ce concile à Eusèbe d'Ancyre, Eustathe de Béryte et Basile de Séleucie. On est surpris de rencontrer le dernier d'entre eux dans ce groupe puisqu'il avait été au nombre des juges d'Eutychès l'année précédente et qu'il se compte lui-même au nombre de ceux qui devaient être jugés plutôt que juges. (H. L.)

2. Le concile comptait cent vingt-sept évêques présents et les représentants de huit évêques absents. Dans les Actes syriaques, l'énumération des Pères du concile est précédée de ce préambule : « Après le consulat des illustres Zénon et Posthumien, le 26 du mois, qui, chez les Égyptiens, porte le nom de Méçori, l'indiction troisième durant encore, le saint concile se réunit dans la métropole d'Éphèse, par ordre des empereurs, amis du Christ. » La liste syriaque ne s'accorde avec la liste grecque ni pour l'ordre ni pour le nombre des noms. La liste syriaque omet, après le nom de Dioscore, ceux de Jules de Pouzzoles, du diacre Hilaire et du notaire Dulcitius, l'ambassade romaine. Sont omis : Domnus d'Antioche et Flavien de Constantinople ; Quintilius d'Héraclée représentant l'évêque de Thessalonique, Anastase ; Cyriaque de Trocmadorum représentant Théoctiste de Pisinonte dans la Galatie seconde ; Théodore de Tarse et Romain de Myre, en Lycie ; Jean de Nicopolis dans l'Arménie première ; Eutychius d'Adrianopolis d'Asie ; Jean de Mossènes en Achaïe ; Théodore de Claudiopolis en Isaurie ; Étérychus de Smyrne ; Flavien d'Adramythe, Meliphtongue de Juliopolis ; Onésiphore d'Iconium ; Longin de Chersonèse, Eudoxius du Bosphore, Timothée de Primopolis en Pamphylie ; Isaac d'Élearcha ; Julien de Mostena (?). A la fin le grec ajoute le prêtre Longin, rempla-



Eutychianistarum porte à trois cent soixante le nombre des évêques présents au concile [1]. Les actes synodaux ne donnent qu'un nombre beaucoup plus restreint et ne comptent que cent vingt-sept évêques au début du concile ; ils ajoutent à ce nombre les représentants de huit autres évêques, ce qui donne, en tout, cent trente-cinq ; et enfin, en dernier lieu, sont consignés les noms des deux clercs romains, le diacre Hilaire et le notaire Dulcitius [2]. A la fin du Brigandage d'Éphèse, nous comptons, en effet, cent trente-cinq signatures épiscopales soit personnelles soit par des représentants ; mais cette liste contient treize noms qui ne se trouvaient pas au commencement du concile, et, en revanche, il y manque treize autres noms cités au commencement du concile. Deux des évêques présents firent remarquer, au sujet de leurs signatures, que, ne sachant pas écrire, ils avaient prié leurs collègues de signer pour eux. C'étaient
[370] Élie d'Adrianopolis et Cajumas de Phénus, en Palestine [3]. Quant aux évêques ayant fait partie du concile de Constantinople et se trouvant à Éphèse sans posséder le droit de vote, il y eut, d'après les signatures, en dehors de Flavien de Constantinople, sept autres

çant Dorothée de Néocésarée ; le prêtre Antigone remplaçant Patrice de Tyane dans la seconde Cappadoce ; le prêtre Ariston remplaçant Eunomius de Nicomédie ; le prêtre Olympius remplaçant Calogère de Claudiopolis dans le Pont ; Hilaire, diacre romain et Dulcitius notaire romain. Labbe, *Concilia*, t. IV, col. 115-119. Quelques omissions de la liste grecque sont suppléées par la liste syriaque qui ajoute les noms de : Maximien de Gaza, Paul d'Andaha, Pierre de Chronesos (Chersonesos ?), Olympius de Sozopolis, Paulinus de Theodosiopolis, Gennade de Gnosse (Quaïoussa), Martorius de Gortyne en Crète ; Mara de Dionysiade, Ananius de Quapatoulida. En tout vingt-sept omissions et neuf additions dans le syriaque. M. P. Martin calcule que les actes syriaques contenant cent onze noms, celui de Barsauma y compris, le nombre des Pères d'Éphèse s'élevait donc à cent trente-sept ou cent trente-huit. On ne doit pas compter cependant parmi les Pères le notaire Dulcitius envoyé par saint Léon Ier et qui n'avait pas rang de légat. Il serait également bon de savoir si Jules de Pouzzoles et Hilaire de Rome doivent être comptés pour deux ou pour un seul à raison du siège unique qu'ils représentaient et du rang hiérarchique inférieur d'Hilaire. P. Martin propose en outre d'expliquer les différences entre les deux listes en disant que la liste grecque contient les noms des Pères qui figurèrent à la première session, tandis que la liste syriaque contient seulement les noms de ceux qui assistèrent à la seconde. Beaucoup d'évêques durent quitter Éphèse dès qu'ils s'aperçurent du guet-apens dans lequel on les avait attirés. (H. L.)

1. Sirmond, *Appendix codicis Theodos.*, p. 113.
2. Hardouin, *op. cit.*, t. II, col. 83 sq. ; Mansi, *op. cit.*, t. VI, col. 606 sq.
3. Hardouin, *op. cit.*, t. II, col. 269 sq. ; Mansi, *op. cit.*, t. VII, col. 627.

Digitized by Google

évêques ; ce sont : Basile de Séleucie, Séleucus d'Amasie, Ætheric de Smyrne, Longin de Chersonèse, Meliphtongue de Juliopolis, Thimothée de Primopolis et Dorothée de Néocésarée, ce dernier étant représenté par le prêtre Longin.

Le prêtre Jean, premier secrétaire du concile (*primicerius notariorum*) et, probablement, un clerc de Dioscore, ouvrit les opérations du concile d'Éphèse en annonçant que « les pieux empereurs avaient convoqué cette assemblée par zèle pour la religion »[1]. Sur l'ordre de Dioscore, le secrétaire lut alors la lettre impériale de convocation, et les deux légats romains Jules et Hilaire déclarèrent par leur interprète Florent, évêque de Sardes en Lydie, que le pape Léon, invité par l'empereur, ne s'était pas rendu en personne à cette invitation, parce que cela n'avait pas eu lieu lors du concile de Nicée et du Ier concile d'Éphèse[2]. C'est pour cela qu'il avait envoyé ses légats, porteurs d'une lettre pour le concile. Sur l'ordre de Dioscore, la lettre du pape[3] fut remise au

1. Hardouin, *op. cit.*, t. II, col. 85 ; Mansi, *op. cit.*, t. VI, col. 612.

2. Jules prit la parole en ces termes : « Le saint pape Léon, convoqué par l'empereur, m'a investi de son mandat. » Comme il s'exprimait en latin, un grand nombre d'évêques n'entendaient pas ce qu'il voulait dire et il fallut recourir aux services de Florent de Sardes. Quand Jules eut fini de parler, ce fut au tour du diacre Hilaire de prendre la parole ; il fit usage du même interprète. « Notre bienheureux évêque Léon, dit-il, serait venu en personne à cette sainte assemblée, s'il en avait eu quelque exemple parmi ses prédécesseurs ; mais vous savez que le pape n'a assisté ni au concile de Nicée, ni à celui d'Éphèse, ni à aucun autre semblable ; c'est pourquoi il nous envoie le représenter et nous arrivons porteurs des lettres qu'il vous écrit et dont nous vous prions d'ordonner la lecture. — Que l'on reçoive donc la lettre écrite au saint concile par notre très saint frère Léon, » répliqua Dioscore en prenant la pièce dans ses mains ; par un tour d'escamotage qui rappelle celui de l'abbé Bernier au moment de la signature du Concordat de 1802, le protonotaire entama bravement la lecture d'un document différent et qui n'était autre que la lettre impériale ordonnant l'admission du moine Barsauma dans les rangs des Pères du concile. La lettre du pape fut écartée et ne fut pas lue. Cette façon violente d'éluder une communication dont le contenu n'était que trop pressenti, vu les dispositions bien connues de Léon, était une irrégularité qui laissait pressentir celles qui allaient se succéder entremêlées avec les violences. Les légats ne réclamèrent pas sur-le-champ, pensant que l'occasion ne tarderait pas de s'en présenter. (H. L.)

3. Dans sa monographie du pape Léon (p. 242 et 483), Arendt répète le dire de plusieurs autres historiens, à savoir que le légat avait demandé la lecture de deux lettres du pape, de celle qui avait été adressée au synode, et de l'*Epistula dogmatica* adressée à Flavien. Toutefois, à côte du mot γράμματα, le texte


Digitized by Google

secrétaire Jean, qui, au lieu de la lire, fit connaître la lettre de l'empereur à Dioscore, au sujet de Barsauma [1].

grec porte aussi le mot ἐπιστολή ; il cite donc surtout la lettre adressée par le pape Léon au synode. Il est vrai que, dans cette lettre, le pape renvoyait à son *Epistula dogmatica* adressée à Flavien, et c'était évidemment de cette dernière que le pape désirait surtout la lecture dans le synode. Schrökh (*Kirchengesch.*, c. XVIII, p. 461) a cru à tort qu'on avait lu au synode la lettre du pape Léon à lui adressée ; mais, en revanche, qu'on n'avait pas lu son *Epistula dogmatica*. La vérité est qu'on n'a lu ni l'une ni l'autre de ces deux lettres.

1. Hardouin, *Coll. concil.*, t. II, col. 88 ; Mansi, *Concil ampliss. coll.*, t. VI, col. 614 sq. Walch, *Ketzerhist.*, t. VI, p. 254, reconnaît l'injustice commise dans le refus de donner lecture de la lettre du pape. Cet historien n'a pas toujours, du reste, bien compris le texte des procès-verbaux du Brigandage d'Éphèse. Il suppose (*op. cit.*, t. VI, p. 218) que les *aliæ divinæ litteræ ad Dioscorum* qui furent lues par Jean étaient des lettres écrites par le pape Léon ; c'étaient, en réalité, des lettres de l'empereur que l'on appelait *divinæ*, conformément au style de la chancellerie du Bas-Empire, cf. Tillemont, *Mém. hist. ecclés.*, t. XV, p. 556. [Cette lettre à Dioscore relative à Barsauma était datée du 14 mai. Une lettre du lendemain à Dioscore et à Juvénal leur prescrivait d'exécuter les ordres donnés la veille. « Ainsi Barsumas fut le premier moine à qui on donna le rang de juge dans un concile général, où ce droit n'appartient qu'aux seuls évêques. » Tillemont, *op. cit.*, t. XV, p. 531. Celui qui était l'objet de cette mesure exceptionnelle a été trop favorablement présenté par M. Rubens Duval, *La littérature syriaque*, 1899, p. 352, qui s'exprime sur son compte en ces termes : « L'hérésie d'Eutychès avait trouvé en Syrie un défenseur dans la personne de l'archimandrite Barsauma, vénéré comme un saint pour sa piété. Celui-ci avait assisté au second concile d'Éphèse ; il fut condamné comme hérétique par le concile de Chalcédoine ; sa mort eut lieu en 458. » Barhébræus, *Chron. eccles.*, t. I, p. 161-165, 179, 181 ; Assémani, *Bibliotheca orientalis*, t. II, p. 2-9. Sa vie, écrite par son disciple Samuel, existe dans plusieurs manuscrits du Musée britannique. Wright, *Catalogue*, p. 1123 ; *Bibl. orient.*, t. II, p. 296. Ce Barsauma était un moine aux trois quarts sauvage qui avait façonné la tourbe de la contrée qu'il habitait à la chasse des nestoriens. Il avait, un peu à la façon de son étrange contemporain le moine Schnoudi, composé une phalange qui rappelait les moines circoncellions d'Afrique. C'étaient des gens grossiers, armés de bâtons, de bêches, de pioches, que Barsauma conduisait en expédition dans les vallées voisines de l'Euphrate, saccageant les églises, brûlant les monastères dont l'orthodoxie ne paraissait pas suffisante à ce brigand ; expulsant ou tuant les évêques qu'il tenait pour nestoriens. Le nom de Barsauma et de sa troupe jetait l'effroi dans toute la contrée et inspirait l'horreur dans le reste de l'empire. Le hasard l'ayant amené à Constantinople, Théodose fut curieux de le voir et Eutychès l'attacha à son parti. Barsauma ne parlait que le syriaque et n'entendait pas un mot de grec, aussi ne put-il s'entretenir avec l'empereur que par le moyen d'un interprète ; il lui plut néanmoins, l'encolure de ce bellâtre et ses attitudes belliqueuses lui tinrent lieu

Digitized by Google

Sur l'invitation de Dioscore, Elpidius, le premier des commissaires impériaux, prononça alors l'allocution suivante : « L'hérésie de Nestorius a été condamnée avec raison ; mais il s'est élevé, depuis peu, des questions religieuses pour la solution desquelles le présent concile a été convoqué. Avant de faire connaître les ordres de l'empereur il voulait ajouter un mot. Le Logos accordait, en ce jour, aux Pères réunis, de prononcer sur lui (c'est-à-dire sur sa personne et sur sa nature) ; s'ils le reconnaissaient véritablement (c'est-à-dire s'ils professaient la foi orthodoxe à l'endroit du Logos), celui-ci les reconnaîtrait aussi devant son Père céleste. Quant à ceux qui altéreraient la vraie foi, ils subiraient un double et sévère jugement, celui de Dieu et celui de l'empereur [1]. » Elpidius lut alors le *commonitorium* impérial, à lui adressé ainsi qu'à Eulogius, et le secrétaire Jean lut la lettre de l'empereur au concile. Thalassius de Césarée, le légat Jules et le comte Elpidius dirent alors que, conformément aux ordres de l'empereur, il fallait tout d'abord s'occuper de la foi. Dioscore interpréta cet ordre dans ce sens qu'il fallait, non définir la foi puisque les saints conciles antérieurs l'avaient déjà fait, mais rechercher si les opinions nouvellement émises concordaient avec les explications des Pères. « Voudriez-vous donc changer la foi des saints Pères ? » se serait écrié Dioscore. L'assemblée aurait répondu : « Anathème à celui qui y change quelque chose, anathème à celui qui discutera encore sur la foi. » Il est vrai qu'au concile de Chalcédoine, on nia que ce second anathème eût été réellement prononcé. Dioscore reprit : « La véritable foi a été définie à Nicée et à Éphèse, et quoiqu'il y ait eu deux conciles, il n'y a cependant qu'une seule foi. » Et il invita les évêques à déclarer qu'il fallait s'en tenir simplement aux explications dogmatiques fournies à Éphèse et à Nicée. L'assemblée, par trop complaisante, aurait répondu : « Nul ne doit y ajouter ou retrancher quelque chose. Dioscore est un ferme gardien de la foi !... Anathème à qui traitera encore de la foi... Le Saint-Esprit parle par Dioscore, etc, [2]. » Plus tard, au concile de Chalcédoine, on éleva des objections contre l'authenticité de toutes ces [371]

de théologie et Théodose exigea que Barsauma fût présent au concile et y eût voix active. Barsauma allait donc séjourner à Éphèse avec sa troupe de brigands ; c'était un sérieux appoint pour le parti de Dioscore. (H. L.)

1. Hardouin, *Coll. concil.*, t. II, col. 90 sq. ; Mansi, *Conc. ampliss. coll* t. VI, col. 620.

2. Hardouin, *op. cit.*, t. II, col. 96 ; Mansi, *op. cit.*, t. VI, col. 625.

Digitized by Google

exclamations. Il est très probable qu'elles ne furent émises que par
[372] quelques évêques, mais les notaires auront supposé que le concile entier les avait prononcées. Ils étaient tous, en effet, au service de Dioscore et de ses amis, et il n'était pas permis aux autres évêques d'avoir leurs notaires à eux. Les notes prises par quelques clercs malgré ces défenses furent saisies et détruites [1].

Sur la proposition du comte Elpidius, on introduisit Eutychès pour qu'il rendît compte de sa foi. Il commença par se recommander à la sainte Trinité, blâma le concile de Constantinople de 448, et remit une profession de foi qui fut lue aussitôt par le secrétaire Jean. Eutychès disait dans l'introduction que, dès sa jeunesse, il s'était appliqué à vivre, le plus possible, dans le silence et dans la retraite ; mais qu'il n'avait pu y parvenir, puisqu'il se trouvait maintenant environné des plus grands dangers, et cela parce que, conformément aux prescriptions du concile d'Éphèse, il n'avait pas voulu tolérer de nouveauté dans la foi. Il répéta le symbole de Nicée, conjointement avec les anathèmes contre Arius, et assura que telle avait toujours été sa foi. Le premier concile d'Éphèse, présidé par le saint Père Cyrille, avait solennellement déclaré que, sous peine d'excommunication, il était défendu de rien retrancher ou de rien ajouter à ce symbole ; c'est ce qu'il avait vu par l'exemplaire des actes du concile que saint Cyrille lui-même lui avait envoyé [2]. Il avait toujours tenu les saints Pères pour irréprochables au point de vue de l'orthodoxie, et il avait anathématisé toutes les hérésies, celles de Manès, de Valentin, d'Apollinaire, de Nestorius, et de tous les hérétiques depuis Simon le Magicien, de même que l'hérésie de ceux qui prétendent que la chair de Notre-Seigneur et Dieu Jésus-Christ est descendue du ciel [3]. C'est à cause de cette foi qu'il avait été accusé d'hérésie auprès de Flavien par Eusèbe de Dorylée et par d'autres évêques. Flavien, l'inséparable ami d'Eusèbe, l'avait bien cité à comparaître, mais en escomptant qu'il ne pourrait répondre à la citation, ce qui rendrait facile sa condamnation. Lorsqu'il avait cependant paru devant le concile, l'évêque Flavien avait déclaré sa présence inutile, parce qu'il avait été déjà condamné pour n'avoir pas comparu. D'autre part, Flavien n'avait pas voulu accepter ni laisser lire la profession de foi qu'il voulait

1. Hardouin, *op. cit.*, t. II, col. 93 ; Mansi, *op. cit.*, t. VI, col. 624 sq.
2. Hardouin, *op. cit.*, t. II, col. 97 sq. ; Mansi, *op. cit.*, t. VI, col. 630 sq.
3. Hardouin, *op. cit.*, t. II, col. 100 ; Mansi, *op. cit.*, t. VI, col. 633.

Digitized by Google

lui remettre. Sur la demande à lui faite, Eutychès avait donné de vive voix une profession de foi, dans laquelle il déclarait s'en rapporter aux explications fournies à Nicée et à Éphèse. Lorsqu'on [373] avait exigé de lui autre chose, il avait demandé la réunion d'un autre concile (ce qui avait été fait), auquel il avait promis d'obéir. On avait, sur ces entrefaites, prononcé une brusque sentence de condamnation, et, en quittant l'assemblée de Constantinople, il avait failli perdre la vie. Flavien avait publié pourtant la sentence rendue contre lui ; mais Eutychès avait demandé à l'empereur la convocation du concile, et il adjurait maintenant les Pères réunis de déclarer la grande injustice qu'on lui avait faite et de punir ses adversaires [1].

Cette lecture faite, Flavien réclama l'audition d'Eusèbe de Dorylée, qui s'était porté comme accusateur contre l'archimandrite. Mais Elpidius répondit que, suivant l'ordre de l'empereur, les juges d'Eutychès à Constantinople devaient à leur tour être jugés. A Constantinople, Eusèbe de Dorylée avait accusé et remporté la victoire ; il ne pouvait donc pas se porter une seconde fois accusateur [2]. On n'avait maintenant qu'à établir si le jugement porté à Constantinople avait été équitable. Il fallait, en un mot, s'occuper uniquement des incidents nouveaux qui avaient surgi dans l'affaire d'Eutychès. Dioscore et d'autres évêques approuvèrent cette proposition ; mais les légats du pape réclamèrent au préalable la lecture de la lettre de Léon [3]. Eutychès répondit qu'il avait des soupçons à

1. Hardouin, *op. cit.*, t. II, col. 102 sq. ; Mansi, *op. cit.*, t. VI, col. 640 sq.

2. C'était une injustice manifeste ; s'il était permis à l'une des parties, à Eutychès, de parler, l'adversaire devait être aussi entendu. Cf. Walch, *Ketzerhist.*, t. VI, 254, n. 2.

3. Les Actes syriaques passent complètement sous silence tout ce qui se fit dans la première session et suppriment le rôle des légats romains. La destination de ces actes explique sans peine cette infidélité, car il s'agit de blanchir et d'innocenter si c'est possible des évêques, des métropolitains et un patriarche qui appartiennent au parti pour lequel les actes sont écrits ; ces tristes personnages en sont même les plus beaux ornements. Le rédacteur syriaque écrivant pour des gens qui n'entendaient pas un seul mot de grec n'avait pas à se préoccuper des documents grecs qui furent insérés dans l'ensemble des actes de la première session de Chalcédoine. Toutefois il s'agissait d'opérer avec assez de délicatesse pour ne pas laisser soupçonner cette lacune dans le récit rédigé à l'intention des monophysites syriens. Pour donner le change sur l'objet du concile, on suppose qu'il ne commence qu'à la seconde session et que les légats romains et Domnus d'Antioche ont refusé d'y assister. D'après les paroles qu'on met dans la bouche de Jean, primicier des notaires, et dans

Digitized by Google

l'endroit des légats qui s'étaient arrêtés quelque temps chez Flavien celle de Juvénal de Jérusalem, le concile aurait envoyé aux légats romains des députés pour les prier de se rendre au concile ; ces députés étaient Olympius d'Evaz'noun, Julien de Houpapoun, Monentius, diacre d'Aphrodisiade, et Euphronius, diacre de Laodicée. Ces délégués se rendirent chez les légats romains où ils ne rencontrèrent que Dulcitius, notaire des légats, retenu chez lui par la maladie. Ceci se passait probablement le 20 août 449, un samedi. Les délégués du concile n'ayant pas obtenu de réponse se représentèrent le lendemain dimanche et le même Dulcitius leur « déclara que les légats de saint Léon ne viendraient pas au synode, quand on les y inviterait cent fois, parce que leurs lettres [de créance] portaient qu'ils assisteraient au concile seulement tant que durerait l'affaire d'Eutychès. » *Actes syriaques*, p. 12-15. Domnus d'Antioche aurait eu également l'honneur d'une députation composée d'Onésiphore, évêque d'Iconium, auquel les actes de la première session du concile de Chalcédoine prêtent un rôle moins discutable que ceux du Brigandage d'Éphèse ; il était escorté de Nonnus, diacre d'Éphèse, et de Phocas, diacre de Tyr. Domnus s'excusa de son absence du concile par l'état de sa santé, mais promit de ratifier tout ce qui s'y ferait. *Actes syriaques*, p. 15-16. Alors Thalassius, évêque de Césarée dans la Cappadoce première, demanda que, sans plus s'arrêter à ces difficultés, on poursuivît le concile. On accéda à sa requête et on procéda à l'examen de la cause d'Ibas d'Édesse. — Ce que nous venons de voir suffit à mettre en garde contre une crédulité trop grande à l'endroit des actes syriaques. Une première réserve s'impose. Il s'agit dans ce document de tout autre chose que d'un récit complet et impartial, c'est un compte rendu tendancieux ayant pour principal objet l'exaltation du parti monophysite et de la mémoire du patriarche Dioscore. Pour y parvenir on omet le récit du rôle odieux joué par le parti et par son chef dans la première session, la plus révoltante de toutes ; on omet le récit de la rétractation de Domnus d'Antioche qui réprouva la condamnation qu'on lui avait arrachée dans un moment de faiblesse ; en outre on passe sous silence les observations et les protestations des légats, le refus qui leur fut opposé à chaque réclamation présentée pour obtenir lecture publique des lettres de saint Léon. Suivant une juste appréciation de M. P. Martin, « ce n'est pas un compte rendu historique ou un simple exposé des événements ; c'est une apologie tentée sous le couvert de l'histoire. Il y a cependant plus d'un renseignement intéressant à recueillir dans ces documents incomplets et mutilés ; et malgré les réserves que nous venons de faire, on peut croire que nos actes du *Brigandage d'Éphèse* sont exacts dans leur ensemble, parce que les causes qui y furent traitées excitaient moins de passions et de colères, et qu'en outre, tous les accusés, ou à peu près, étaient absents ; ne pouvant pas se défendre eux-mêmes, n'étant pas défendus par d'autres, leur jugement s'opéra sans beaucoup de tumulte, à cause de la terreur qui dominait tous les membres de l'assemblée. » P. Martin, *Le Brigandage d'Éphèse*, dans la *Revue des Questions historiques*, 1874, t. XVI, p. 16. Un manuscrit du British Museum, *syr. addit. 12156*, nous a conservé (fol. 51[b] à 61[a]) un fragment des actes de la première session dans un écrit de Timothée d'Éluse contre le concile de Chalcédoine. La seule pièce inconnue jusqu'ici a été notée par P. Martin ; c'est la ettre du concile à l'empereur Théodose II, lettre qui lui annonce la condam-

Digitized by Google

et avaient mangé à sa table. Aussi faisait-il ses réserves sur les passe-droits et les actes de partialité que pourraient commettre les légats. Le président Dioscore déclara que, conformément à la demande de plusieurs évêques, il fallait lire d'abord les actes du concile de Constantinople, et ensuite la lettre du pape. Le secrétaire Jean fut encore chargé de cette lecture pour laquelle il était nanti d'un exemplaire de Flavien et d'un autre d'Eutychès [1]. La lecture des actes de la première session de Constantinople ne donna lieu à aucune remarque [2]; mais pendant la lecture de [374]
ceux de la seconde session, Eustathe de Béryte déclara, au sujet de la seconde lettre de Cyrille [3], que ce saint Père, ayant vu ses paroles mal interprétées, s'était expliqué d'une manière plus explicite, dans des lettres postérieures adressées à Acace de Mélitène, à Valérien d'Iconium, et à Succensus de Diocésarée et que dans ces documents il s'était prononcé, non pour les deux natures, mais pour la nature unique du Dieu fait chair [4]. Il voulait dire par là que Cyrille était plus favorable à Eutychès qu'on ne l'avait pensé à Constantinople ; mais il ne prenait pas les mots de Cyrille dans tout leur sens et selon la suite du discours ; aussi, au concile de Chalcédoine, eut-on soin de donner des explications à ce sujet.

Lorsque, en poursuivant la lecture des actes, on en vint à cette

nation de Flavien de Constantinople et d'Eusèbe de Dorylée. Il est dit « que le jugement a été rendu d'un accord unanime, comme d'une seule voix et par une seule langue. » Ces deux évêques sont accusés de violation des décrets d'Éphèse (431), d'enseignement de pures subtilités et d'excitation d'une violente tempête contre l'Église. Hoffmannn, *Die Verhandlungen der Kirchenversammlung zu Ephesus*, p. 81-83. (H. L.)

1. Hardouin, *op. cit.*, t. II, col. 105-110 ; Mansi, *op. cit.*, t. VI, col. 643-650.

2. Hardouin, *op. cit.*, col. 111 ; Mansi, *op. cit.*, col. 654. Mansi et Hardouin n'ont pas indiqué *ad marginem* d'une manière assez précise à quel synode appartenaient les phrases détachées et les exclamations, si elles provenaient du concile de Constantinople, du Brigandage d'Éphèse ou du concile de Chalcédoine. On sait que les actes de Constantinople furent lus dans ce dernier concile et nous ont été conservés dans ses procès-verbaux. La phrase qui se trouve, col. 654, dans Mansi, et col. 111 dans Hardouin : *Sancta synodus dixit : et hæc universalis synodus sic sapit. Et post has voces sequentia libelli Eusebii*, appartiennent au Brigandage d'Éphèse, tandis qu'Hardouin les attribue au concile de Chalcédoine. De même, Mansi attribue la phrase suivante, qui est assez longue : *et magnus Athanasius*, etc., au concile de Chalcédoine, tandis qu'elle appartient à celui de Constantinople.

3. Hardouin, *op. cit.*, t. II, col. 114-126 ; Mansi, *op. cit.*, t. VI, col. 658-674.

4. Hardouin, *op. cit.*, t. II, col. 126 ; Mansi, *op. cit.*, t. VI, col. 675.

Digitized by Google

proposition émise par Séleucus, évêque d'Amasie : « Nous professons qu'il existe deux natures, même après l'incarnation, » les évêques déclarèrent que c'était là une proposition nestorienne, et on s'écria : « Il y a beaucoup de nestoriens, » et : « Ce n'est pas l'évêque d'Amasie, c'est l'évêque de Sinope [1]. » Le secrétaire Jean dit alors que, d'après la lecture, il était évident que les évêques avaient donné à Constantinople une doctrine différente de la doctrine de Nicée
[375] confirmée à Éphèse, et Olympius, évêque d'Évaza, prononça l'anathème contre les introducteurs de telles nouveautés. En même temps, Æthéric, évêque de Smyrne, nia avoir réellement dit ce que les actes de Constantinople lui faisaient dire ; mais la chose étant sans importance, Dioscore se hâta de passer outre ; plus tard, lors du concile de Chalcédoine, Æthéric voulut de nouveau présenter la chose d'une autre manière, et toutes ces tergiversations prouvèrent à la fois et son ignorance et sa versatilité [2]. La partie des actes de la seconde session qui restait à lire ne donna lieu à aucune remarque, non plus que les actes des troisième, quatrième, cinquième et sixième sessions, mais lorsqu'on lut ceux de la septième, et qu'on en vint aux questions posées à Eutychès par Eusèbe de Dorylée, les évêques manifestèrent leurs sentiments par ces cris :

1. Mansi, *op. cit.*, t. VI, col. 686 ; Hardouin, *op. cit.*, t. II, col. 134, Tillemont, *Mém. hist. ecclés.*, t. XV, p. 560, ne s'expliquait pas ce que le Brigandage d'Éphèse avait voulu dire par cette interruption. L'interprétation qui venait le plus naturellement était celle-ci : « Ce n'est pas l'évêque d'Amasie (c'est-à-dire Seleucus). mais c'est l'évêque de Sinope qui a dit cela à Constantinople. » Les actes du concile de Chalcédoine nous apprennent que cet évêque s'appelait Antiochus. Hardouin, *op. cit.*, t. II, col. 369 et 474 ; Mansi, *op. cit.*, t. VI, col. 571 et 1085. Mais il est certain que cet Antiochus n'a pas assisté au synode de Constantinople tenu en 448. Hardouin, *op. cit.*, t. II, col. 167 sq. ; Mansi, *op. cit.*, t. VI, col. 750 sq. Peut-être Basile avait-il été d'abord évêque de Sinope, et avait-il quitté, contrairement aux canons, ce siège pour monter sur celui d'Amasie, et c'est ce que ses adversaires lui auraient reproché en lui disant : « qu'il n'était pas évêque d'Amasie, mais bien évêque de Sinope. »

2. Mansi, *op. cit.*, t. VI, col. 687 sq. ; Hardouin, *op. cit.*, t. II, col. 133 sq. Dans Mansi, de même que dans Hardouin, on n'a pas indiqué d'une manière précise à quel synode appartenaient les diverses réclamations mentionnées par les actes. D'après nous, les mots ὁ θεοφιλέστατος ἐπίσκοπος Σατουρνῖνος jusqu'à εἰς τὸν μέλλοντα αἰῶνα, dans Mansi, *op. cit.*, col. 688 ; Hardouin, *op. cit.*, col. 133, appartiennent aux actes du synode de Constantinople. Les autres mots Αἰθέριγος jusqu'à ἀναγινωσκέσθω τὰ ἑξῆς au Brigandage d'Éphèse, et les mots suivants : Καὶ ἐν τῷ ἀναγινώσκεσθαι jusqu'à ἀπὸ τοῦ αὐτοῦ σχεδαρίου ἀνέγνω, dans Mansi, *op. cit.*, t. VI, col. 389 ; Hardouin, *op. cit.*, t. II, col. 136, au concile de Chalcédoine. C'est la seule manière de voir quelque peu clair dans ces interruptions.

Digitized by Google

« Brûlez Eusèbe [1] ! » et : « Anathème à celui qui, après l'incarnation, reconnaît les deux natures. » Dioscore dit à son tour : « Que celui qui ne peut crier assez haut lève la main en signe d'assentiment. » Et tout le concile cria : « Que celui qui enseigne les deux natures soit anathème [2]. » D'après les actes de la première séance de Chalcédoine, les évêques égyptiens seuls et non tout le concile prononcèrent cet anathème. Jean, évêque d'Héphestus, remarqua que « l'on avait promis à Eutychès de le traiter avec douceur, quand il hésitait à paraître devant le concile de Constantinople ; et que, lorsqu'il y avait paru, on l'avait traité d'une façon très défavorable. » Dioscore proposa d'approuver solennellement la déclaration de foi faite par Eutychès à Constantinople ; c'est ce que firent encore les évêques égyptiens, ainsi qu'il ressort du concile de Chalcédoine [3]. Basile, évêque de Séleucie, prétendit à son tour qu'il n'avait pas prononcé l'interruption que les actes lui attribuaient : « Si toi, Eutychès, tu n'admets pas qu'il y a eu deux natures après l'union, tu [376]
enseignes qu'il y a eu un mélange. » Il prétendit avoir dit : « Si, après l'union, tu ne parles que d'une nature, et si tu n'ajoutes pas σεσαρκωμένην καὶ ἐνανθρωπήσασαν (c'est-à-dire une nature du Logos devenue chair), tu enseignes qu'il y a eu un mélange [4]. » Plus tard, au concile de Chalcédoine, Basile de Séleucie déclara que la crainte l'avait poussé à nier et à changer les paroles réellement prononcées à Éphèse.

La lecture des actes du concile de Constantinople complètement terminée, Eutychès déclara que ces actes étaient sur plusieurs points inexacts, et il demanda la lecture du protocole de la commis-

1. Cette scène de tumulte a été trop écourtée par Hefele. En voici la physionomie plus exacte ; on criait : « Chassez Eusèbe, brûlez-le ! Eusèbe brulé vif ! Qu'on le coupe en morceaux ! Il a divisé le Sauveur ; qu'on le divise lui-même. » Dioscore, profitant de l'émotion qui se manifestait, dit d'une voix haute : « Pouvez-vous souffrir ce propos : deux natures après l'incarnation ? — Non, non, répliqua le concile ; annathème à qui le soutient ! — J'ai besoin de vos mains comme de vos voix, continua Dioscore, si quelqu'un ne peut crier, qu'il lève la main ! » Les mains se levèrent et on n'entendait que ce cri au milieu du tumulte : « Si quelqu'un dit deux natures, qu'il soit anathème ! — Quelle profession de foi approuvez-vous donc ? reprit le président : celle d'Eutychès ou celle d'Eusèbe ? — Ne l'appelez pas Eusèbe (c'est-à-dire *le pieux*) mais Asèbe (qui veut dire *l'impie*). » Labbe, *Concilia*, t. IV, col. 223. (H. L.)

2. Hardouin, *Coll. concil.*, t. II, col. 162 ; Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. VI, col. 738.

3. Hardouin, *op. cit.*, t. II, col. 163, 166 ; Mansi, *op. cit.*, t. VI, col. 739, 743.

4. Hardouin, *op. cit.*, t. II, col. 767 ; Mansi, *op. cit.*, t. VI, col. 746.

Digitized by Google

sion instituée, sur sa demande, pour l'examen de la rédaction des actes du concile ; le secrétaire Jean le lut aussitôt en entier et sans interruption [1]. On lut ensuite les actes de la seconde commission qui avait eu à examiner la valeur de cette plainte d'Eutychès, à savoir que le jugement prononcé contre lui était rédigé d'avance. Pour prouver l'incorrection de cette rédaction, Eutychès voulut lire une déclaration du silentiaire Magnus, mais Flavien répondit que cette déclaration était fausse. Dioscore lui dit d'en donner la preuve, il répondit que : « On ne lui permettait pas de parler. Les actes de la seconde séance de Constantinople avaient été très fidèlement reproduits, ainsi que Thalassius et tous les membres présents le savaient ; on les avait ensuite examinés en présence du silentiaire, sans y relever aucune trace d'altération. Il n'avait donc rien à craindre de Dieu au sujet de ces actes et il n'avait rien changé à sa foi » (allusion à Æthéric, à Basile et à Séleucus). Dioscore et les évêques de son parti répliquèrent que Flavien devait, au contraire, parler en toute liberté ; mais toute l'histoire du Brigandage d'Éphèse prouve que leurs actes ne s'accordaient point avec leurs paroles [2]. Dioscore demanda à chaque membre de déclarer son sentiment au sujet de l'orthodoxie d'Eutychès et sur ce qu'il fallait décider à son égard. On recueillit ainsi cent quatorze votes, qui tous déclaraient orthodoxe la doctrine d'Eutychès et demandaient sa réintégration comme archimandrite et comme prêtre [3]. Juvénal de Jérusalem et Domnus d'Antioche furent les premiers à voter [4], et les derniers furent l'ar-

1. Hardouin, *op. cit.*, t. II, col. 171-210 ; Mansi, *op. cit.*, t. VI, col. 753-882.

2. Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. VI, col. 831 sq. ; Tillemont, *Mém. hist. eccles.*, t. XV, p. 562.

3. Hardouin, *Coll. concil.*, t. II, col. 217-232 ; Mansi, *op. cit.*, t. VI, col. 833-862. L'ancienne version latine de ces textes est plus complète que le texte grec que nous possédons actuellement.

4. Un évêque que ses antécédents, ses relations, ses intérêts même, eussent dû préserver d'une chute, le neveu et l'héritier de Jean d'Antioche, l'ami de Théodoret, le plus ancien adversaire d'Eutychès, le patriarche d'une église que Dioscore poursuivait de sa haine jalouse, Domnus enfin, avouant pour la regretter la part qu'il avait prise à la condamnation de l'archimandrite, consentit à sa réintégration. Ainsi s'accomplissait la prédiction que saint Euthymius avait faite à Domnus, lorsque celui-ci quitta le désert où il avait vécu jusqu'alors, pour ramener à la saine doctrine son oncle circonvenu par les nestoriens. Euthymius ne lui avait point caché tout ce qu'une telle démarche contenait d'illusoire et de périlleux. Conformément à la prédiction d'Euthymius, Domnus avait succédé à Jean d'Antioche, mais son élévation l'avait exposé à des défaillances et à des affronts dont la solitude l'aurait garanti. *Acta sanct.*, 20 janvier, *Vita*

Digitized by Google

chimandrite Barsauma et Dioscore ; celui-ci approuva les votes des autres et y ajouta le sien propre. Malgré la défense de l'empereur [377] aux évêques juges d'Eutychès d'émettre à Éphèse un second vote, on reçut cependant ceux d'Æthéric, de Séleucus d'Amasie et de Basile de Séleucie, qui étaient favorables à Eutychès [1]. On ne trouve aucune trace d'un vote émis par les légats du pape.

Le secrétaire Jean annonça ensuite que les moines du couvent jadis gouverné par Eutychès avaient envoyé un mémoire qu'il lut ; ce n'était qu'un pamphlet dirigé contre Flavien et contre son concile ; nous en avons parlé plus haut et cité quelques passages. Les moines disaient qu' « ils avaient, au nombre de trois cents, laissé les biens de la terre pour se retirer dans un couvent où plusieurs d'entre eux menaient depuis trente ans déjà la vie ascétique. Flavien s'était, sur ces entrefaites, emparé de leur archimandrite Eutychès, et l'avait condamné pour n'avoir pas voulu, à son exemple, répudier la foi de Nicée et s'en être tenu aux explications du Ier concile d'Éphèse. Flavien leur avait aussitôt interdit toute communication avec leur abbé, et leur avait défendu de lui laisser l'administration des biens du couvent, leur déclarant qu'en cas de désobéissance, il leur interdisait la célébration des saints mystères. Et depuis près de neuf mois, on n'avait plus offert le saint sacrifice sur les autels ; plusieurs moines étaient morts dans ce schisme ; les autres demandaient donc au concile de les rendre à la communion et de punir d'une manière équitable celui qui les avait condamnés d'une façon si injuste [2]. » Le mémoire était signé par trente-cinq moines, le

S. Euthymii Magni, c. IX, n. 56. Comme on le lui avait aussi prédit, il se livrait aujourd'hui à des méchants et à des fourbes, sans que sa lâche condescendance lui obtînt même leur pardon. L'absolution d'Eutychès qu'il prononce, la condamnation de Flavien à laquelle il va souscrire, n'apaiseront pas le ressentiment de ses ennemis, et au lieu d'être le martyr de la vérité, il sera seulement la victime d'une inextinguible rancune. » A. Largent, *Le Brigandage d'Éphèse*, dans la *Revue des Quest. hist.*. 1880, t. XXVII, p. 106. (H. L.)

1. Hardouin, *op. cit.*, t. II, col. 220, 223, 227 ; Mansi, *op. cit.*, t. VI, col. 839, 845, 851.

2. Hardouin, *op. cit.*, t. II, col. 233 sq. ; Mansi, *op. cit.*, t. VI, col. 861-867. « On nous menaçait des plus durs châtiments si nous n'obéissions pas et même de la privation des saints mystères. La menace s'est accomplie. Le saint autel du couvent, consacré depuis six mois à peine par le même évêque, est resté sans sacrifice et cette injuste punition a passé sur nous jusqu'à la réunion de votre saint concile. Quelques-uns de nos frères, morts dans l'intervalle, ont été exclus des sacrements et de la sépulture ecclésiastique. Dans cet état d'affliction, nous avons vu passer la fête de la Nativité du Seigneur, celle de l'Épiphanie,

Digitized by Google

prêtre et le moine Narsès à leur tête, quoique dans le contexte on parle de trois cents moines. On peut se demander la raison de l'abstention des deux cent soixante-cinq autres moines, mais le mémoire est muet sur ce point.

Au lieu d'examiner la valeur de ces accusations, Dioscore interrogea les moines sur leur foi, et comme elle était conforme à celle d'Eutychès, le concile les déclara absous, leur rendit leur dignité (il y avait des prêtres parmi eux) et les réintégra dans la communion.

Dioscore ordonna ensuite que, pour l'instruction de ses collè-
[378] gues, on lût, dans les actes du Ier concile d'Éphèse, ce qui avait été décidé au sujet de la vraie foi, et le secrétaire Jean lut alors les actes de la sixième session du concile d'Éphèse [1], qui contenaient le symbole de Nicée, avec une quantité de passages des Pères et d'autres citations, ainsi que plusieurs extraits des écrits de Nestorius prouvant que celui-ci était réellement hérétique [2].

Cette lecture faite, Dioscore dit : « Vous avez entendu que le Ier concile d'Éphèse menace ceux qui ont une doctrine différente de celle de Nicée, ou bien qui changent quelque chose à cette doctrine, ou enfin qui introduisent de nouvelles questions. Chacun doit donc déclarer par écrit s'il faut punir ceux qui, dans leurs recherches théologiques, ont dépassé le symbole de Nicée. » Évidemment il songeait à se servir de cette déclaration pour attaquer Flavien et le concile de Constantinople, qui, dépassant le symbole de Nicée, avait voulu introduire l'expression « deux natures ». Plusieurs évêques, avec Thalassius de Césarée, déclarèrent aussitôt que celui qui dépassait le symbole de Nicée ne pouvait être tenu pour catholique. D'autres protestèrent de leur assentiment à la foi de Nicée et d'Éphèse, sans rien ajouter à l'égard de ceux qui auraient dépassé la foi de ces conciles ; c'est ce que fit, en particulier, le diacre Hilaire, légat du pape, qui réclama la lecture de la lettre de Léon [3].

celle enfin de la Résurrection, où les évêques absolvent les pécheurs et les princes gracient les criminels. Neuf mois durant nous avons souffert ce traitement rigoureux observant en tout le reste les règles de la vie monastique. C'est pourquoi nous venons vous supplier d'avoir pitié de nous, de nous rendre l'usage des sacrements, et de traiter comme il nous a traités nous-mêmes le juge qui a prononcé contre nous cette sentence inique. » (H. L.)

1. Hardouin, *op. cit.*, t. II, col. 236 sq. ; Mansi, *op. cit.*, t. VI, col. 867.

2. Mansi, *op. cit.*, t. VI, col. 871, prétend à tort que c'est de la IVe session.

3. Hardouin, *op. cit.*, t. II, col. 236-254 ; Mansi, *op. cit.*, t. VI, col. 871-902.

Digitized by Google

Dioscore fit la sourde oreille à cette dernière demande, et poursuivit : « Comme le premier concile d'Éphèse menace tous ceux qui ont changé quelque chose à la foi de Nicée, il en résulte que Flavien de Constantinople et Eusèbe de Dorylée doivent être dépouillés de leurs dignités ecclésiastiques [1]. Je propose donc leur déposition,

1. Tout cet incident nous paraît ici trop écourté. La sentence d'absolution dont Eutychès venait de bénéficier ne suffisait pas à satisfaire la haine de Dioscore contre Flavien. Poursuivant son dessein, encore mystérieux pour l'assemblée, le président intrus ordonna la lecture des actes de la sixième session du premier concile d'Éphèse. Ces actes contenaient, entre autres choses, la condamnation d'un symbole attribué à Théodore de Mopsueste, la défense adressée aux prêtres et laïques de composer ou de répandre une profession de foi différente de celle de Nicée et de rien ajouter à ce symbole. Cette défense ne regardait que les formules nouvelles qui altéreraient la doctrine du symbole ou qui seraient émises par des particuliers. C'était ainsi que saint Cyrille entendait ce texte puisqu'il ne se privait pas de recevoir la profession de foi des Orientaux; Flavien n'avait fait que tirer parti de ce précédent lorsqu'il avait exprimé sa foi et celle du concile de Constantinople en rédigeant un symbole en des termes qui excluaient le monophysisme. Cependant Dioscore prétendait frapper Flavien avec le décret d'Éphèse, par conséquent « il exposa ce décret, écrit Tillemont, comme si le concile eût défendu... de rien dire, de rien penser, de rien discuter, de rien rechercher hors des termes du symbole (de Nicée), ce qui est une fausseté visible ; et il pria les évêques de dire chacun en particulier si celui qui avait cherché quelque chose au delà, n'était pas sujet à la punition ordonnée par le concile ». La crainte que Dioscore inspirait à un grand nombre de ses collègues était telle que tout aussitôt les adhésions complaisantes se déclarèrent pour cette interprétation. Uranius d'Himères, Jean de Sébaste en Arménie, Thalassius de Césarée, Étienne d'Éphèse, adoptèrent sans réserve le commentaire insoutenable de Dioscore et anathématisèrent quiconque oserait avancer ou rechercher quelque chose hors du symbole de Nicée. D'autres, plus défiants, et parmi eux Basile d'Ancyre, Étienne d'Hiérapolis et quelques collègues en petit nombre se défièrent des engagements trop précis et se refusèrent à autre chose qu'un respect, témoigné en termes très généraux, à l'égard des conciles de Nicée et d'Éphèse. Les légats romains ne furent pas moins réservés. Le diacre Hilaire s'exprima ainsi : « Ce qu'on vient de lire des conciles de Nicée et d'Éphèse touchant la foi, le Siège apostolique l'enseigne et le vénère. Tout cela, je le sais, concorde avec les dogmes des saints Pères, le Siège apostolique l'a inséré dans les lettres qu'il vous a adressées. Si vous en ordonnez la lecture, vous verrez qu'elles sont conformes à la vérité. » Hardouin, *Coll. concil.*, t. II, col. 255. Dioscore ne songeait pas à déférer à cette réclamation, mais à l'éluder. Selon lui Flavien et Eusèbe devaient être condamnés et déposés. Hardouin, *Coll. concil.*, t. II, col. 258. Il y réussit, mais Flavien, voyant la tournure que prenaient ses affaires, se leva de son siège et formula un appel au pape dont il remit le texte, hâtivement tracé, au légat Hilaire qui en prit acte sur-le-champ. La violence ne s'accomplit pas toutefois sans protestation. Onésiphore d'Ico-



et chacun de ceux ici présents doit émettre son avis sur ce point.

nium, Marinianus de Synosades, Nunécius de Laodicée en Phrygie, effrayés de l'attentat auquel on voulait les faire participer, supplièrent Dioscore de s'arrêter et de ne point condamner un évêque à qui on ne pouvait rien reprocher sinon d'avoir frappé canoniquement un de ses prêtres. Basile de Séleucie supplia et conjura en vain le président de revenir à la modération et de ne pas se rendre, par sa sentence, l'opprobre de toute la terre. Hardouin, *Coll. concil.*, t. II, col. 213. Dioscore n'était pas venu à ce point pour céder à des supplications qui ne faisaient que retarder son action et dans lesquelles il voyait l'épouvante de consciences faibles qui se soumettraient bientôt devant le fait accompli. Importuné par cette scène et désireux de s'y soustraire, Dioscore appela à son secours les représentants de l'empereur. Elpidius et Eulogius étaient à leur poste ; sur leur ordre, les portes de l'église s'ouvrirent toutes grandes, le consul Proclus s'avança escorté de soldats portant des épées et des chaînes. A cette troupe s'étaient joints les *parabolans* d'Alexandrie et les moines de Barsauma. Tous ensemble se précipitèrent sur les évêques. Ceux-ci ne pouvant fuir, car les portes de l'église avaient été refermées, donnaient tous les signes de l'épouvante. Ils couraient à la débandade dans les recoins les plus sombres de l'église. On en trouva qui s'étaient blottis sous leurs bancs. Étienne d'Éphèse s'était caché dans sa sacristie, on en ferma les portes à clef et on le tint prisonnier jusqu'à ce qu'il eût souscrit à la sentence. Les évêques d'Égypte ne se montraient pas moins violents que les *parabolans* et les moines de Barsauma. Le légat Hilaire, dépositaire des tablettes de Flavien contenant sa déclaration d'appel, parvint à s'échapper de l'église pendant le tumulte. Une fois dehors, il ne demeura pas un instant de plus dans la ville ; gagnant la campagne, il déjoua toutes les recherches jusqu'à ce qu'il eût atteint, par des chemins détournés, un port où il s'embarqua pour l'Italie. Dioscore voulait non le silence, mais l'approbation qui établirait entre lui et ses prisonniers une quasi-complicité. Il fit proclamer que toute résistance, même passive, serait châtiée ; alors la peur, la hideuse peur, s'empara de tous ces évêques. « Chacun, écrit Tillemont, consentit à la déposition de Flavien et d'Eusèbe et nous avons encore les paroles par lesquelles ces évêques exprimèrent leur faiblesse et leur lascheté. » Quand le désordre fut un peu calmé, Dioscore ordonna que chacun reprît sa place, et debout sur son estrade, le bras étendu en signe de commandement, il annonça qu'on allait recueillir les opinions. « Si quelqu'un refuse d'opiner, dit-il insolemment, il aura affaire à moi ; les avis de chacun seront inscrits aux actes et l'empereur les lira ; qu'on y songe. » On alla aux voix suivant les rangs. Juvénal de Jérusalem parla le premier et opina pour la déposition. Domnus d'Antioche l'imita et réclama la déposition des deux accusés. Eusèbe d'Ancyre montra quelque hésitation et osa témoigner quelque regret de toute cette rigueur ; ses paroles furent accueillies par des imprécations furieuses et il faillit lui-même être déposé. Uranius d'Himères, plus violent qu'aucun des précédents, réclama contre Flavien et Eusèbe la peine de mort. Théopompe de Cabase, aussi ignare que méchant, accusa les deux évêques de vouloir ressusciter le nestorianisme. Au milieu du tumulte, les actes étaient rédigés en minute, la copie ne put être élaborée qu'un peu plus tard et Dioscore voulant à tout prix la faire signer par tous les évêques fit maintenir les portes fermées. Malgré la hâte que

Digitized by Google

Du reste, ajouta-t-il pour intimider les membres du concile, on

les notaires apportaient à transcrire le travail des tachygraphes, le tumulte avait été tel qu'il était impossible de s'entendre et les minutes différaient beaucoup entre elles. La rédaction définitive était impossible. Dans cette situation inattendue et très délicate, Dioscore qui sentait toute l'intrigue au moment d'échouer, appela les principaux de sa faction pour délibérer sur le parti à prendre; tous convinrent qu'il fallait ne laisser sortir personne sans avoir exigé les signatures. A défaut du procès-verbal on suggéra de faire signer en blanc l'acte que Dioscore et les notaires se chargeaient de remplir ensuite. Cette détermination dépassait tellement tout ce qui s'était jamais vu que beaucoup d'évêques osèrent témoigner leur répugnance. Dioscore, flanqué de Juvénal, de deux individus inconnus et de gens à l'air menaçant, alla de banc en banc récolter les signatures. Ceux qui faisaient quelque difficulté étaient molestés, on les qualifiait d'hérétiques. Ceux qui montraient les soldats comme pour témoigner qu'ils cédaient à la force étaient houspillés et frappés. La formule qu'on leur présentait était celle-ci : *Definiens scripsi*, au-dessous ils signaient, « en sorte, écrit Tillemont, qu'on pouvait dire avec vérité que c'étaient moins les évêques que les soldats qui déposaient Flavien. » L'acte portait cent trente signatures. Uranius d'Himères et Erasistrate de Corinthe avaient signé deux fois ; deux autres évêques signèrent par des mains étrangères, alléguant qu'ils ne savaient pas écrire (*Caïumas, episcopus Phœnicensis, definiens subscripsi per coepiscopum meum Dionysium propterea quod litteras ignorem*). Étienne d'Éphèse, contraint de signer, se fit même le garant de ceux qui n'ayant pas signé le jour même, peut-être à cause de l'heure avancée, promirent de signer le lendemain. Pendant tout ce temps l'église restait close et les évêques que l'émotion avait incommodés ne pouvaient obtenir de sortir prendre l'air. La nuit venue, on apporta des flambeaux. A ce moment Flavien, après avoir quitté son banc pendant la lecture de la séance, se tenait debout dans un coin de la nef, attendant le moment de sortir de la basilique. Dioscore se précipita vers lui, l'injure à la bouche ; emporté par sa fureur il le frappa au visage, lui criant qu'il le chassait de l'assemblée. Deux de ses diacres, appelés Harpocratien et Pierre Monge, se saisirent de Flavien par le milieu du corps et le renversèrent. Dioscore le piétina, lui bourrant les côtes de coups de pied et la poitrine de coups de talon. Les moines-bandits de Barsauma accoururent, trouvèrent la victime étendue sur le sol et la piétinèrent à leur tour. Barsauma était là, hurlant : Tue ! tue ! Il ne semble pas qu'aucun évêque ait tenté de défendre Flavien ; tous se précipitaient vers les portes qui s'ouvrirent enfin. Flavien, traîné hors de l'église par les soldats, fut jeté dans un cachot d'où on le tira le lendemain pour le faire conduire en exil sous une escorte d'estafiers. On devait le conduire jusqu'en Phrygie, mais il mourut en route, trois jours après sa condamnation, à Hypère, ville épiscopale de l'exarchat d'Éphèse. Eusèbe de Dorylée, emprisonné lui aussi en attendant son départ pour l'exil, parvint à s'évader. Après bien des périls et des fatigues il quitta l'Asie, s'embarqua et aborda à Rome où Jules de Pouzzoles et le diacre Hilaire étaient déjà arrivés. Hilaire ne devait jamais oublier les scènes hideuses du brigandage d'Éphèse. Devenu pape, il fit élever auprès du baptistère de Saint-Jean de Latran une chapelle dédiée à l'évangéliste patron d'Éphèse et qu'il nommait « son libérateur ». C'était vraisemblablement l'accomplissement

Digitized by Google

fera connaître à l'empereur tout ce qui se passera. » Flavien jugea devoir formuler un appel [1]. Le pape Léon dit dans sa lettre XLIV
[379] que deux légats étaient présents lorsque l'appel eut lieu, et qu'ils le reçurent après avoir protesté l'un et l'autre contre le procédé de Dioscore ; les autres membres du concile, à commencer par Juvénal de Jérusalem, Domnus d'Antioche et Thalassius de Césarée, déclarèrent Flavien et Eusèbe coupables, et cent autres évêques motivèrent leur jugement ; de ce nombre furent Æthéric, Basile et Séleu-

d'un vœu formé pendant qu'il fuyait Éphèse. La voûte peinte à fresque représentait l'assassinat de Flavien qu'on voyait foulé aux pieds par Dioscore et les moines de Barsauma. Cette peinture subsista jusqu'à l'époque où la chapelle fut détruite, sous Sixte-Quint.

Avant d'aller plus loin, ajoutons quelques mots au sujet du blanc-seing que, d'après les actes du concile de Chalcédoine (Hardouin, *Concilia*, t. II, col. 79-82), Dioscore aurait imposé aux évêques réunis à Éphèse. Tillemont et Hefele ne mettent pas en doute que ce blanc-seing ne dût être rempli par les actes du concile, dès qu'on serait parvenu à s'entendre sur leur rédaction. M. Paulin Martin est d'un avis contraire. « Il n'est pas probable, dit-il, qu'il s'agisse ici des actes conciliaires, puisque la plupart des Pères avaient donné leur avis dans un sens monophysite. Il est sans doute question de quelque autre pièce demeurée inconnue. Cette opinion n'a guère de valeur. Sans doute, la plupart des Pères avaient opiné dans le sens monophysite, mais Dioscore savait grâce à quelle contrainte et il ne pouvait douter que presque tous ne souhaitassent déjà se ressaisir. On vit au concile de Chalcédoine combien cette heure de faiblesse pesait aux évêques du patriarcat d'Antioche. » M. Paulin Martin n'est guère mieux inspiré en disant que les blancs-seings étaient donnés sur des feuilles destinées à porter la lettre synodale adressée à l'empereur à l'issue de la 1re session. Cf. Tillemont, *Mém. hist. ecclés.*, t. XV, p. 905, note 28 : Sur le temps et le lieu de la mort de saint Flavien. (H. L.)

1. Sur cet appel et la question canonique qu'il soulève, voyez Walch, *Ketzerhist.*, t. VI, p. 257 sq. Walch indique les auteurs à consulter sur cette question. On se demande si Flavien en a appelé à un concile général ou au pape Léon, ou bien aux deux. Dans les lettres qui ont trait à cette affaire (*Epist.*, XLIII et XLIV), le pape Léon ne parle que d'une appellation *in genere*, à la suite de laquelle un synode aurait été convoqué ; l'empereur Valentinien III dit, au contraire, que Flavien en avait appelé à l'évêque de Rome (*Epist.*, LV, des lettres de S. Léon), et c'est ce que croyaient aussi l'impératrice Placidie (*Epist.*, LVI, des lettres de S. Léon), et Liberatus quand il écrivait son *Breviarium* de l'histoire des eutychiens. Dans sa dissertation *De causa Flaviani*, imprimée dans l'édition des œuvres de saint Léon par les Ballerini, t. II, col. 1133 sq., Quesnel pense que Flavien en avait appelé à un concile, et qu'il avait remis son appel au légat romain, afin que le pape s'occupât de la convocation d'un nouveau synode. Les Ballerini croient au contraire (*op. cit.*, col. 1153 sq.) que l'appel avait été fait au pape et au synode, mais à un synode romain, et non à un synode général.

Digitized by Google

cus, qui avaient assisté au concile de Constantinople. Il y eut finalement cent trente-cinq signatures d'évêques, soit personnelles, soit par des fondés de pouvoirs, et l'abbé Barsauma signa [1].

Tel est le récit que fournissent les protocoles du Brigandage d'Éphèse, c'est-à-dire, tel est le témoignage que ce concile rend de lui-même [2]. On comprend cependant que, pour avoir une idée

1. Hardouin, *op. cit.*, t. II, col. 268 sq ; Mansi, *op. cit.*, t. VI, col. 927 sq. Sans compter Ætheric, Basile et Séleucus, le prêtre Longin donna aussi sa signature comme représentant de Dorothée, évêque de Néocésarée, quoique ce dernier eût fait partie du synode de Constantinople. Quant aux évêques Longin, Meliphthongue et Timothée, on ne trouve pas plus leur signature que celle de l'archevêque Flavien, ce qui semblerait indiquer qu'ils ont eu plus de caractère que les autres.

2. Cette circonstance suffit à faire comprendre pourquoi les actes grecs et syriens monophysites nous cachaient tout ce qui est de nature à faire connaître Dioscore sous son véritable jour. Le concile terminé, les évêques se disposèrent à retourner dans leurs diocèses, mais Dioscore le leur interdit sous prétexte que la session était loin d'être achevée. Ce n'était cependant pas d'affaires religieuses mais de vengeances personnelles qu'il allait être question. Ce fut au tour de Ibas (ou Ihîba) d'Édesse. La procédure à laquelle ce personnage donna lieu forme la partie la plus considérable des actes syriaques. Ibas, dont le nom est très oublié aujourd'hui, tient néanmoins un des premiers rangs parmi les hommes mêlés aux querelles théologiques des Ve et VIe siècles. Personne n'a provoqué plus de décisions conciliaires. Six conciles se sont réunis tout exprès pour juger sa mémoire, ou se sont occupés de lui. Nous le retrouverons souvent et il est indispensable d'entrer dès maintenant à propos de ce personnage dans quelques éclaircissements. Les dissentiments soulevés dans l'Orient par la condamnation de Nestorius en 431, ne furent pas entièrement apaisés par l'accord intervenu, en 433, entre saint Cyrille et Paul d'Émèse. Dans un grand nombre de diocèses le clergé resta divisé en deux camps, l'un approuvant le concile, l'autre favorable à Nestorius. Il en fut ainsi à Édesse, ville alors importante dont le siège épiscopal rivalisait d'influence avec celui d'Antioche. Pendant l'épiscopat de Rabboula le parti cyrillien l'emportait malgré l'opposition de l'École de Nisibe dont Rabboula dispersa maîtres et élèves, en 432. Assemani, *Bibliotheca orientalis*, t. I, p. 351-358 ; Mai, *Spicilegium romanum*, t. X, p. 75-76. Un des plus signalés d'entre eux était le prêtre Ibas, qui écrivit vers 434 ou 435 une lettre célèbre entre toutes « qui, dès son apparition, eut un retentissement supérieur à celui des anathèmes de Cyrille et de Nestorius et qui a peut-être causé la ruine de l'église persane. » Cette lettre d'Ibas à Mari faisait, à sa manière, l'histoire de la controverse nestorienne. Ibas était illustre dès ce moment et, en 435, il succédait à Rabboula, sur le siège épiscopal d'Édesse. Labbe, *Concilia*, t. V, col. 412-414, 509-511 ; Assemani, *Bibliotheca orientalis*, t. I, p. 424 ; Tillemont, *Hist. ecclés.*, t. XIII, p. 823, t. XV, p. 966. L'administration épiscopale d'Ibas donna bientôt l'occasion à ses adversaires en matière de doctrine de se compter et d'espérer


Digitized by Google

exacte et complète de l'histoire de cette assemblée, il est nécessaire

le renverser. Nous avons parlé précédemment des assemblées de Tyr et de Béryte dans lesquelles on discuta la conduite d'Ibas. Flavien de Constantinople était favorable à Ibas et à Théodoret, on le savait et Ibas devait en porter la peine. Le comte Flavius Thomas Julianus Chæreas, gouverneur civil de l'Osrhoène, fut envoyé à Édesse faire une enquête sur les différends survenus entre Ibas et son clergé. A l'arrivée de Chæreas, les accusateurs d'Ibas se portèrent à sa rencontre en dehors de la ville, le conduisirent au martyrium de saint Zachée et le saluèrent de grandes acclamations. « Après le consulat des illustres Flavius, Zénon et Posthumien, disent les actes syriaques, la veille des ides d'avril (12 avril 449), la seconde indiction durant encore, tous les habitants d'Édesse se réunirent aux vénérables archimandrites, aux moines, aux femmes, aux hommes de la ville, pour aller à la rencontre du grand et glorieux Chæreas, comte de premier ordre et juge d'Osrhoène. Quand il fut entré sur le territoire d'Édesse et qu'il se fut rendu au martyrium de Saint-Zachée, tout le monde se mit à crier en ces termes. » Suivent les acclamations pour les empereurs Théodose II et Valentinien III, pour le consul Protogenès, pour Domnus, patriarche d'Antioche, pour Zénon, maître de la milice, pour le patrice Anatole, pour le comte Théodose et pour le comte Chæreas. On cria ensuite : « Un autre évêque pour Édesse ! Personne n'accepte Ibas ! Personne n'accepte Nestorius ! Au feu, les nestoriens ! Que ce qui est à l'Église revienne à l'Église ! Chassez Ibas de l'Église ! Que l'Église ne souffre pas de violence ! Il n'y a qu'un Dieu ! Le Christ triomphe ! Seigneur ayez pitié de nous ! Nous sommes tous unanimes ! Personne, en un mot, n'accepte Ibas ! Personne, en un mot, n'accepte un évêque nestorien ! Auguste Théodose, aie pitié de notre ville ! Personne ne veut d'un second Nestorius, d'un adversaire du Christ, d'un destructeur de l'orthodoxie ! Personne ne reçoit Judas pour évêque ! Un évêque orthodoxe pour la métropole ! Que celui qui s'en va s'en aille ! (Comte) faites connaître ces vœux, nous vous en prions, à nos maîtres et au stratélate ! Au feu, les partisans d'Ibas ! Au feu, les sectateurs de Nestorius ! Nous voulons Pirouz pour logothète et pour économe de l'Église ! Mourir pour l'Église et pour le Christ, c'est vivre ! » De tels cris témoignaient assez que le comte Chæreas pouvait tout entreprendre contre Ibas. Dans une première réunion tenue dans son *secretarium*, le 14 avril, Chæreas, parmi le tumulte des mêmes clameurs, entendit formuler contre Ibas des injures, des imputations qui reproduisirent presque sans modifications les accusations énoncées devant les juges de Béryte et de Tyr. Mansi, *Concilia*, t. VII, col. 222-227. Cette enquête se poursuivait parmi les cris : « Ibas en exil ! Ibas aux mines ! Ibas à la potence ! » On proposait pour mettre à sa place Pirouz, prêtre d'Édesse (Mansi, *op. cit.*, t. VII, col. 226, n. 13), Dagalaïfa, Flavien, Eliades. Les cris proférés contre Ibas ne s'adressaient pas à lui seul et ils aident ainsi à nous faire connaître quelques-uns de ses partisans. Parmi eux se trouvaient l'archidiacre Basile, Abraham, inspecteur des hospices, les diacres Isaac, Quaïonnas et Marouna ; les sous-diacres Notarios, Houphot et Théodose, le prêtre Abba, les persans Babaï, Bartsaouma et Balach. Assemani, *Biblioth. orientalis*, t. I, col. 351-358. Pendant que ces choses se passaient, il semble qu'Ibas était absent d'Édesse. C'est du moins ce qu'on

Digitized by Google

de réunir et de coordonner les différents renseignements que l'antiquité ecclésiastique nous fournit sur elle.

peut induire de quelques indices assez vagues. Les Édessiens disent à Chæreas : « Nous supplions Votre Grandeur de lui écrire de ne plus rentrer dans notre ville jusqu'à ce que les miséricordieux empereurs aient publié un ordre. » *Actes syriaques*, p. 34, cf. p. 24, ligne 8. Les mêmes actes disent, en d'autres endroits, que le peuple vocifère « que l'exil n'a donc servi de rien » ou « ne sert de rien. » Libératus dit de son côté que Chrysaphius bannit l'évêque d'Édesse, à la demande d'Eutychès. *Breviarium*, c. XII, *P. L.*, t. LXVIII, col. 1004. Dans les notes du § 189, nous étudierons en détail la procédure d'Ibas. Nous devons parler maintenant d'une autre victime du « Brigandage d'Éphèse », Théodoret, évêque de Cyr. Théodoret (387-458) est une des grandes figures du v[e] siècle et une des plus pures et des plus sympathiques. Son action impétueuse dans les conflits théologiques, sa science et son érudition lui avaient valu une réputation et une autorité immenses. Adversaire intrépide de saint Cyrille, il avait cependant conclu la paix avec lui dès l'instant où cette paix leur avait paru bonne et possible. Ses collègues dans l'épiscopat subissaient sans résistance et avec joie sa supériorité que servait puissamment à établir un prestige oratoire égal à celui qui avait illustré saint Jean Chrysostome. Les cyrilliens, plus vindicatifs que leur ancien chef, n'avaient pas pardonné à Théodoret sa longue fidélité à Nestorius, aussi demeurait-il suspect à tous ceux qui tenaient pour Eutychès et pour le monophysisme. Théodose II avait partagé ces préventions et une série de mesures avait frappé l'évêque de Cyr relégué dans son diocèse avec interdiction d'en sortir (juin-juillet 448), interdiction de paraître au concile sauf assignation individuelle (30 mars 449), renouvellement de cette interdiction (6 août 449). On dédaigna ou bien on n'osa intenter contre lui les accusations infâmantes sur ses mœurs ; bien que l'âge ne fût pas en ces tristes temps une garantie contre de semblables accusations. On compulsa les écrits de Théodoret, on en fit des extraits arbitraires et, par ce moyen, susceptibles des plus fâcheuses interprétations. Un moine d'Antioche, nommé Pélage, rédigea le premier libelle dans lequel on incriminait quelques passages des homélies de Théodoret. *Actes syriaques*, p. 127-136. Il produisit en outre un volume d'extraits, en tête desquels figure une lettre datée de 431 ou 432 (*Actes syriaques*, p. 158 ; Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. v, col. 1023 ; *P. G.*, t. LXXXIII, col. 1415-1434) dirigée contre Cyrille et contre le premier concile d'Éphèse. Lorsqu'il eut terminé la lecture de cette pièce, Jean, primicier des notaires, faisant fonction d'assesseur dans le concile, dit ces mots : « Le manuscrit de Pélage porte cette suscription : Apologie de Théodoret, évêque de Cyr, en faveur de Diodore et de Théodore, athlètes de Dieu. » Tout le concile cria : « Cela suffirait pour faire prononcer sa déposition, car l'empereur a dit que refuser de le déposer ce serait soutenir Nestorius. » On lut d'autres extraits de Théodoret dont on n'indique pas la source. *Actes syriaques*, p. 158-164. Ces lectures achevées, Dioscore formula son avis afin de dicter à l'assemblée ce que devait être le sien. Il prononça la déposition de Théodoret et condamna ses livres à être brûlés. Avant de recueillir les votes des évêques, il chargea les « notaires Démétrius' Flavien et Primus d'aller trouver Domnus d'Antioche et de lui lire tout ce qui

Digitized by Google

179. Témoignage de l'antiquité ecclésiastique sur le Brigandage d'Ephèse.

Dans un mémoire adressé aux empereurs Valentinien III et Marcien (le successeur de Théodose II), mémoire qui fut lu au con-

avait été fait en ce jour, afin qu'on sût bien clairement ce qu'il pensait. » « C'est juste, » répondit le concile. *Actes syriaques*, p. 166. Tandis que les notaires accomplissaient l'ordre donné, on procédait au vote. Juvénal de Jérusalem, Thalassius de Césarée, Eusèbe d'Ancyre, Jean de Sébaste, Basile de Séleucie, Diogène de Cyzique, Florent de Lyda, Séleucus d'Amasée, Marinien de Synnade, Eustathe de Béryte donnèrent leur opinion à part ; puis l'assemblée tout entière vota par acclamations, en ces termes : « Voilà une sentence conforme à la justice ! Expulsez l'hérétique ! C'est notre avis unanime ! Tous nous consentons à la déposition de Théodoret. » *Actes syriaques*, p. 172. Au moment où le vote prenait fin, les notaires revinrent avec la réponse de Domnus qui s'excusait sur sa maladie de l'impossibilité d'assister aux séances, mais qui déclarait approuver pleinement toutes les décisions prises par le synode. Un tel langage serait conforme à l'attitude de Domnus dans la première session, mais comme il ne nous est connu que par la version dioscorienne, on peut conserver quelque doute sur son exactitude, si, comme on l'a dit, Domnus rétracta sa faiblesse de la première session, et c'est ce qui lui attira la haine persévérante de Dioscore, haine dont nous allons mentionner les effets. La séance consacrée à Théodoret se termina par l'absolution de quelques clercs de Constantinople, frappés de censures par saint Flavien. Les actes syriaques ne disent pas expressément, mais donnent à entendre que la condamnation de Domnus fut prononcée dans une autre session.

Le procès de Domnus fut long, mais les *Actes syriaques* ne nous en ont pas conservé le récit intégral par suite de la perte de quelques feuillets qui ont péri de vétusté. Domnus était le premier parmi les évêques de l'Asie chrétienne et son procès devait avoir un immense retentissement. Sa mémoire n'est pas à l'abri du soupçon (Mansi, *op. cit.*, t. VII, col. 203-271) et il est remarquable que seul, entre les victimes du brigandage d'Éphèse, il ne fut pas réhabilité par les Pères de Chalcédoine. Son successeur Maxime proposa lui-même au concile d'allouer une aumône à Domnus : « Je supplie, dit-il, les juges glorieux et magnifiques, d'exercer de concert avec ce concile saint et œcuménique, un acte d'humanité envers Domnus, qui fut autrefois patriarche d'Antioche, et de lui allouer certains revenus sur les possessions de mon Église. » Les légats du pape se montrèrent favorables à cette mesure (*miserationis gratia... ut contentus alimoniis quiescat in posterum*. Labbe, *Concilia*, t. IV, col. 681-682. Il eût été difficile d'être plus dédaigneux. Domnus coupable ou dégoûté du monde but le calice jusqu'à la lie et ne réclama pas. Toute réclamation d'ail-

Digitized by Google

cile de Chalcédoine, Eusèbe de Dorylée se plaint de ce qu'à Éphèse,

leurs lui eût nui plus que servi, car il lui était désormais impossible de songer à remonter sur le siège d'Antioche dont son successeur légitime, Maxime, installé suivant les formes canoniques et approuvé par le pape, ne pouvait être dépossédé. Labbe, *Concilia*, t. IV, col. 673-676. Domnus était un anti-cyrillien militant qui faisait sa compagnie préférée des hommes les plus avancés de ce parti. Les rancunes qu'il s'était attirées firent explosion peut-être dès le lendemain du jour où la condamnation d'Ibas, d'Irénée, de Daniel de Charres et de Théodoret lui fut officiellement signifiée. On ne lui pardonnait pas sa longue hostilité envers l'eutychianisme et sa résistance à l'immixtion de Dioscore dans les affaires du patriarcat d'Antioche; enfin et surtout peut-être l'amitié qui l'unissait à Théodoret et à Flavien. Quant à la rétractation de Domnus touchant sa faiblesse dans la condamnation de Flavien, elle n'est attestée que par le seul Théophane et Tillemont dit avec grande raison : « Je voudrais qu'une chose si honorable à Domnus fût mieux attestée. Mais on peut dire que tous les anciens la condamnent par leur silence, surtout Libérat et Théodoret. Car c'est inutilement qu'on la cherche dans Libérat, en y changeant un mot que la suite fait voir ne devoir point être changé. » Liberatus, *Breviarium*, c. XII :... *Post autem et Domnum Antiochenum* remeantem *ab orthodoxorum depositione*, au lieu de *remanentem*; mais cette leçon n'est pas confirmée par les manuscrits. Quoi qu'il en soit, voici l'énumération des pièces que contient l'acte d'accusation; 1° Un libelle présenté par un prêtre du nom de Cyriaque (*Act. syr.*, p. 172-177); 2° divers chefs d'accusation présentés par le même (p. 177-180); 3° une lettre de Domnus à Flavien (p. 180-184 = *P. G.*, t. LXXXIII, col. 1277-1282); 4° un libelle rédigé par Marcellus, prêtre d'Antioche (p. 185-190); 5° une supplique du diacre Héliodore et des moines Abraham et Gérontius (p. 190-195); 6° la profession de foi extorquée au prêtre Pélage (p. 195-198); 7° des renseignements fournis par un moine du nom de Théodore au patriarche d'Alexandrie (p. 198-201): 8° diverses lettres de Dioscore à Domnus et de Domnus à Dioscore (p. 201-225); 9° les avis formulés par chaque évêque (p. 225-238). C'est dans ces deux dernières parties que se trouvent les causes signalées plus haut. Toutes ces différentes pièces furent lues contre Domnus au concile d'Éphèse. Les accusations qu'elles contenaient étaient le plus souvent puériles. On lui imputait d'avoir combattu les décrets de Théodose II contre Irénée (*Act. syr.*, p. 174, 178-179), d'avoir recherché l'amitié de Flavien de Constantinople et de lui avoir recommandé Théodoret, en sorte que ce dernier et lui étaient, en quelque manière, les représentants de Flavien en Orient. *Act. syr.*, p. 184. On accusait encore Domnus d'avoir voulu changer la forme du baptême (*Act. syr.*, p. 185), d'avoir extorqué une profession nestorienne du prêtre Pélage (*Act. syr.*, p. 187, 195-198), d'avoir enlevé l'Église d'Émèse à Pierre, canoniquement élu, pour la donner à un homme perdu de mœurs, mais favorable aux idées nestoriennes. *Act. syr.*, p. 187-190. On ajoutait qu'il devait sa nomination au patriarcat aux bons offices d'un questeur païen nommé Isocacios (*Act. syr.*, p. 190), qu'il fait des ordinations épiscopales sans observer les cérémonies prescrites, qu'il chasse Alexandre de l'évêché d'Antaradus. *Act. syr.*, p. 191-193. Pendant que Jean, primicier des notaires, lisait ces docu-

Digitized by Google

Dioscore avait, à prix d'argent et par la force, opprimé la vraie
[380] foi et confirmé les erreurs d'Eutychès [1].

On déclara, à Chalcédoine, que Dioscore n'avait toléré à Éphèse que ses notaires et ceux de quelques-uns de ses amis, par exemple ceux de Thalassius de Césarée et de Juvénal de Jérusalem ; ceux-là seuls avaient été admis à prendre des notes sur les opérations du concile, tandis que ceux des autres évêques n'avaient pu absolument rien écrire. Deux notaires d'Étienne, évêque d'Éphèse, l'ayant voulu faire malgré ces obstacles, les notaires de Dioscore coururent vers eux, effacèrent ce qu'ils avaient écrit et leur brisèrent presque les doigts en leur arrachant les instruments qu'ils avaient en main. On découvrit de même qu'à la fin du concile, après le jugement sur Flavien et sur Eusèbe, Dioscore avait forcé tous les évêques, à l'instant même, et sans leur laisser le temps de réfléchir, à écrire leurs noms au bas d'un papier blanc et ceux qui s'y étaient refusés avaient eu beaucoup à souffrir : on les avait enfermés jusqu'à la nuit dans l'église, et on n'avait même pas permis aux malades de sortir un seul instant pour prendre l'air. On leur avait donné pour compagnons des soldats et des moines armés de sabres et de bâtons, et on leur avait ainsi démontré la nécessité de signer. Étienne, évêque d'Éphèse, avait dû se porter garant pour quelques-uns, qui ne signèrent que le lendemain [2].

Basile, évêque de Séleucie, fit, au concile de Chalcédoine, la

ments on l'interrompit souvent par des clameurs : « Ibas n'a jamais rien dit de pareil ! Domnus est le maître d'Ibas ! Anathème au blasphémateur ! Anathème à Domnus ! Ibas n'a jamais osé parler ainsi ! Celui qui calomnie Dioscore est un hérétique ! » *Act. syr.*, p. 179-180. « Celui qui calomnie Dioscore calomnie le concile et calomnie Cyrille ! Celui qui calomnie Dioscore blasphème Dieu ! Nous ne connaissions pas tout cela ! Longue vie aux évêques ! Longue vie aux empereurs ! Longue vie au synode ! Dieu a parlé par Dioscore ! L'Esprit-Saint a parlé par Dioscore ! Ceux qui se taisent sont des hérétiques ! » *Act. syr.*, p. 184-185. Ces lectures achevées, Dioscore posa ainsi la question : « Qu'en pense Votre Religion ? Faut-il rejeter les douze chapitres de notre bienheureux Père Cyrille ? » *Act. syr.*, p. 229. Le concile répondit : « Que celui qui les rejette soit anathème ! que celui qui ne les reçoit pas soit anathème ! » (*Actes syriaques* et Théodoret, *Epist.* CXVII à Jean de Germanicia dans *Breviarium historiæ eutychianistarum*, *P. L.*, t. LXVIII ; Évagre, *Hist. ecclés.*, l. I, c. X, l. II, c. I ; Théophane, *Chronographia*, ad ann. 5941. Ainsi fut déposé Domnus d'Antioche. (H. L.)

1. Hardouin, *Coll. concil.*, t. II, col. 70 ; Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. VI, col. 583 sq.

2. Hardouin, *op. cit.*, t. II, col. 93 ; Mansi, *op. cit.*, t. VI, col. 623 sq.

Digitized by Google

déposition suivante. Il avoua avoir, à Éphèse, présenté sous un faux jour son vote de Constantinople, mais ne l'avoir fait que par peur de Dioscore. Celui-ci avait fait violence à tous les évêques présents, tant par ses paroles que par ses satellites postés au dedans et au dehors de l'église. Il y avait eu, en effet, des soldats armés dans l'église, de même que les moines de Barsauma, sans parler de la foule qui se tenait à l'entour. Par ces moyens Dioscore avait terrifié le concile, [381]
Quelques-uns ne voulant pas adhérer à la condamnation de Flavien et d'autres voulant s'en aller, Dioscore s'était juché sur un endroit élevé et avait crié : « Celui qui ne signera pas aura affaire à moi. » Pour compléter cette déposition de Basile, Onésiphore d'Iconium ajouta : « Quand on lut le principe ou la règle portant qu'on ne devait rien changer à la foi de Nicée, il avait soupçonné que l'on voulait se servir de cette règle contre l'archevêque Flavien et avait fait part de ses soupçons à ses voisins. L'un d'eux, Épiphane de Perge, avait répondu que cette supposition était inadmissible, parce que Flavien ne s'était, en aucune manière, rendu coupable; mais, presque aussitôt, Dioscore avait annoncé que cette règle contenait en principe la condamnation de Flavien. Il avait alors réclamé avec quelques-uns de ses collègues, et avait été jusqu'à embrasser les genoux de Dioscore et à l'adjurer en disant que Flavien n'avait rien fait qui méritât une *condamnation*; si cependant il avait mérité un blâme, qu'on se contentât de le lui infliger, mais sans aller au delà. Dioscore se levant alors sur son trône s'écria : Voulez-vous vous révolter ? les *comites* vont venir. » Ces paroles, ajoutait-il, nous épouvantèrent et nous signâmes. Dioscore ayant voulu nier qu'il eût songé à faire venir les *comites*, Marinianus de Synnade déclara à son tour avoir avec Onésiphore et Nunéchius de Laodicée, embrassé les genoux de Dioscore en lui disant : « Toi aussi, tu as des prêtres qui te sont soumis, et à cause d'un prêtre, un évêque ne doit pas être déposé. » Dioscore avait répondu : « Dût-on me couper la langue, je persisterai dans ce jugement. » Toutefois, ces évêques continuant à baiser les genoux de Dioscore, celui-ci avait appelé les *comites* qui étaient avec le proconsul, lequel s'était fait suivre de serviteurs portant des chaînes. Cette apparition les avait tous décidés à signer. Dioscore nia et voulut produire des témoins : mais il ajouta qu'il les ferait venir une autre fois, parce qu'on était maintenant trop fatigué pour les entendre. Il ne les produisit jamais [1].

1. Hardouin, *op. cit.*, t. II, col. 214 sq.; Mansi, *op. cit.*, t. VI, col. 827 sq.

Digitized by Google

Dans un second mémoire remis à la troisième session de Chalcédoine, Eusèbe de Dorylée ajoutait que Flavien et lui n'avaient pu à Éphèse produire leurs preuves, et que Dioscore avait contraint les évêques à lui donner un blanc-seing [1]. Dans la quatrième session du même concile, Diogène, évêque de Cyzique, prétendit que l'abbé Barsauma avait tué Flavien ; il avait crié : « Tue, tue ! » et tous les évêques s'écrièrent : « Barsauma est un assassin ; qu'il soit chassé ! qu'il soit envoyé à l'arène ! qu'il soit anathème [2] ! »

Nous trouvons d'importants renseignements sur le brigandage d'Éphèse dans les lettres du pape Léon. Dans la XLIV[e] lettre adressée, le 13 octobre 349, à l'empereur Théodose, le pape dit : *a*) que Dioscore n'avait pas voulu laisser lire à Éphèse ses deux lettres au
[382] concile et à Flavien (l'*Epistula dogmatica*) ; *b*) que, pour ne pas être dans l'obligation de signer, le diacre Hilaire avait dû fuir ; *c*) que tous les évêques présents au concile n'avaient pas été admis à rendre le jugement, mais seulement ceux de la soumission desquels Dioscore était certain ; *d*) que les légats du pape avaient protesté contre les déclarations hétérodoxes du concile, sans que rien pût les amener à y adhérer ; *e*) que Flavien avait remis son appel aux légats du pape. L'empereur pouvait donc remettre toutes choses dans l'état où elles étaient avant ce concile et en convoquer un autre plus considérable, qui se tiendrait en Italie [3].

Dans la lettre suivante adressée à l'impératrice Pulchérie, et également datée du 13 octobre, le pape Léon se plaint de ce qu'il n'a pas été possible à ses légats de remettre à la princesse la lettre qui lui était destinée. Un seul d'entre eux, le diacre Hilaire, avait pu fuir et regagner Rome ; il envoyait donc de nouveau cette lettre à Pulchérie en y joignant celle qu'il lui écrivait présentement. A Éphèse, ses légats avaient protesté, parce que la brutalité, ou pour mieux dire la fureur d'un seul homme (Dioscore) avait décidé sur toutes les questions. Aussi le pape avait-il demandé à l'empereur de ne pas confirmer ce qui s'était fait, mais de fixer un concile qui se tiendrait en Italie, dans une ville et à une époque fixées par l'empereur ; le pape demandait à la princesse d'appuyer sa demande [4].

1. Hardouin, *op. cit.*, t. II, col. 311 ; Mansi, *op. cit.*, t. VI, col. 986.
2. Hardouin, *op. cit.*, t. II, col. 423 ; Mansi, *op. cit.*, t. VII, col. 68.
3. S. Léon, *Epist.*, XLIV, Mansi, *op. cit.*, t. VI, col. 14 sq.
4. *Epist.*, XLV, Mansi, *op. cit.*, t. VI, col. 19 sq.

Digitized by Google

Une autre lettre importante, bien que non datée, accompagnait la lettre du pape. Le diacre Hilaire écrivait de son côté à l'impératrice Pulchérie que loin d'adhérer à l'injuste sentence portée contre Flavien, il en avait au contraire appelé à un autre concile ; c'est pourquoi il n'avait pu se rendre ni à Constantinople ni à Rome et n'avait pas remis à la princesse la lettre du pape. Il était cependant parvenu, en abandonnant ses bagages et en prenant des chemins détournés, à regagner Rome, où il avait fait connaître au pape les événements [1].

Dans sa XLVII[e] lettre adressée à Anastase, évêque de Thessalonique, et également datée du 13 octobre, le pape Léon le félicite d'avoir été empêché de se rendre à Éphèse ; ainsi n'a-t-il pas été forcé par les armes et par toutes sortes de désagréments à apposer sa signature. Dioscore avait donné carrière à sa vieille rancune personnelle et à sa jalousie contre Flavien. Anastase ne devait pas accepter les décrets de ce concile [2]. Le pape Léon exprime encore son mécontentement dans des lettres écrites ce jour-là et les jours suivants à Julien, évêque de Cos, au clergé et au peuple de Constantinople, aux archimandrites de cette ville et à l'archevêque Flavien, dont il ignorait encore la mort [3]. Toute la correspondance de Léon à cette époque est remplie de plaintes contre les procédés violents de Dioscore. Dans la XCV[e] lettre adressée le 20 juin 451, à Pulchérie, le pape nomme le concile d'Éphèse par son vrai nom, par celui qu'il a gardé dans l'histoire : il l'appelle le *latrocinium Ephesinum* [4]. [383]

Dans une lettre adressée au pape Léon, Théodoret lui annonce qu'à Éphèse, il a été déposé par Dioscore, sans avoir été entendu ni interrogé sur sa foi, au sujet de la question en litige [5]. Dans une autre lettre, aux moines de Constantinople, il dit que, pour obtenir

1. *Epist.*, XLVI, Mansi, *op. cit.*, t. VI, col. 23 sq.
2. *Epist.*, XLVII, Mansi, *op. cit.*, t. VI, col. 27.
3. *Epist.*, XLVIII, XLIX, L, LI, Mansi, *op. cit.*, *P. L.*, t. LIV, col. 839, t. VI col. 28 sq., t. LIV, col. 840 sq.
4. *Epist.*, XCV, Mansi, *op. cit.*, t. VI, col. 138.
5. Théodoret, *Epist.*, CXIII, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 1312. Cette lettre se trouve parmi celles du pape saint Léon dans la collection des Ballerini, n. LII ; *P. L.*, t. LIV, col. 847 ; Mansi, t. V, col. XXXV. Quesnel a écrit une dissertation particulière sur la déposition de Théodoret et sur sa réintégration par le synode de Chalcédoine. Elle a été imprimée avec les répliques dans saint Léon le Grand, *Opera*, t. II, col. 1237 sq., 1257 sq. ; *P. L.*, t. LIV, col. 739 sq.

Digitized by Google

un pareil jugement contre lui, ses ennemis avaient dépensé beaucoup d'argent [1]. » Dans une troisième lettre à Jean, évêque de Germanicie, Théodoret dit que Domnus d'Antioche avait été également déposé à Éphèse, pour n'avoir pas voulu adhérer aux douze anathèmes de Cyrille, tandis que Candidien, évêque d'Antioche en Pisidie, n'avait pas été puni, quoiqu'il y eût contre lui plusieurs accusations d'adultère. On avait aussi réintégré à Éphèse les évêques Athénius et Athanase déposés par un concile oriental [2].

Nous relevons aussi de précieux témoignages au sujet des bruta-
[384] lités de Dioscore et de l'intimidation des évêques par les soldats, dans les lettres de l'empereur d'Occident Valentinien III, de sa femme Eudoxie et de sa mère Galla Placidia à Théodose et à Pulchérie [3]. L'impératrice Eudoxie appelle, en particulier, le concile d'Éphèse une assemblée malheureuse et tumultueuse, et Valentinien parle aussi du tumulte qui l'a agitée.

Aux renseignements relatifs au brigandage d'Éphèse que nous relevons dans la correspondance de cette époque, viennent se joindre ceux qui nous sont fournis par les historiens ; nous ne citerons que leurs renseignements qui ne sont pas connus par ailleurs. Mentionnons tout d'abord Prosper d'Aquitaine, un contemporain auquel nous devons les données suivantes : *a*) Le pape Léon envoya à Éphèse deux légats, Jules, évêque de Pouzzoles, et le diacre Hilaire. *b*) Hilaire, ayant résisté à Dioscore lorsque celui-ci employait des soldats pour contraindre les évêques à signer, avait été en grand danger et avait pu à grand'peine s'enfuir secrètement et en abandonnant tout ce qu'il avait. *c*) Saint Flavien avait souffert pour le Christ une mort glorieuse entre les mains de ceux qui devaient le conduire dans le lieu de son exil [4].

L'auteur anonyme du *Breviculus historiæ eutychianistarum*, un peu plus récent que Prosper d'Aquitaine, écrit : « A ce concile étaient présents les fondés de pouvoir envoyés par le Siège apostolique :

1. Théodoret, *Epist.*, CXLV, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 1409.
2. Théodoret, *Epist.*, CXLVII, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 1376.
3. N. LV et LVIII des *Lettres de Saint Léon*, éd. des Ballerini, t. I, p. 961 sq. ; *P. L.*, t. LIV, col. 857, 859 ; Mansi, *op. cit.*, t. VI, col. 50 sq. ; Hardouin, *op. cit.*, t. II, col. 35 sq. Eudoxie était une fille de Théodose II ; Galla Placidia, une sœur d'Arcadius et d'Honorius ; Valentinien III, un cousin germain de Théodose II, un fils de Galla Placidia et de Patrice Constance, qui devint plus tard César.
4. Prosperi, *Chronicon*, dans Basnage, *Thesaurus*, t. I, p. 304.

Digitized by Google

Jules, évêque de Pouzzoles, et l'archidiacre Hilaire. Le prêtre Réné mourut en route à Délos. Le notaire romain Dulcitius était aussi présent. Il ne fut pas permis de lire la lettre dogmatique de Léon à Flavien, et l'on passa tout le premier jour, le 8 août, à lire les actes du I[er] concile d'Éphèse et la sentence de Flavien contre Eutychès (c'est-à-dire les actes de Constantinople). Malgré la résistance des légats de Rome, Flavien fut déposé et Eusèbe de Dorylée condamné comme nestorien, quoiqu'il eût commencé, n'étant encore que simple laïque, à combattre Nestorius. Ces eutychiens ne voulaient pas, en effet, admettre un moyen terme entre eux et [385]
Nestorius, et, à leurs yeux, quiconque n'était pas eutychien était nestorien (excellente remarque)... Trois jours après la déposition de Flavien, Domnus d'Antioche fut à son tour déposé; Dioscore s'éloigna alors en toute hâte, et l'assemblée fut dissoute. Flavien fut conduit en exil et mourut, soit d'une mort naturelle, soit d'une mort violente, à Epipa, ville de Lydie, et Anatole, partisan de Dioscore, fut nommé évêque de Constantinople [1]. »

Nous trouvons d'autres renseignements dans le *Breviarium* de Liberatus qui vivait au VI[e] siècle. *a*) Dioscore avait autour de lui les plus braves soldats et les moines de Barsauma. *b*) Il fut interdit aux légats du pape de s'asseoir avec les évêques; comme on avait refusé la présidence au Siège romain, c'est-à-dire aux légats, ces légats n'avaient pas pris rang, mais s'étaient tenus *extra ordinem*. *c*) Sur l'ordre de Dioscore, le concile condamna Ibas d'Édesse, qui n'avait pas paru au concile et qui l'avait par là même méprisé; il fut cité à trois reprises, et ses ennemis l'accusèrent d'avoir dit: « Je ne suis pas jaloux du Christ, parce qu'il est devenu Dieu: car moi aussi je puis le devenir si je le veux. » On lui

1. Dans l'*Appendix ad codicem Theodosianum*, p. 113 sq. Ce qui est dit ici au sujet de la mort de Flavien et qui coïncide avec le récit de Prosper paraît le plus vraisemblable, et quoique, au concile de Chalcédoine, Barsauma ait été appelé meurtrier de Flavien, il faut entendre que les mauvais traitements infligés à Flavien avaient été la cause éloignée de sa mort. Cf. Arendt, *Leo der Grosse*, p. 246; Nicéphore, l. XIV, c. XLVII, fait entendre que Flavien était mort le troisième jour après le synode à cause des mauvais traitements qu'il avait reçus. [Cet Anatole était un diacre d'Alexandrie, apocrisiaire de Dioscore à Constantinople où le patriarche alexandrin se rendit pour le sacrer; c'était le couronnement de sa victoire: un patriarche égyptien à Constantinople. Cf. Tillemont, *Mém. hist. ecclés.*, t. XV, p. 907, note 30: qu'Anatole n'a esté fait évesque de Constantinople qu'après la mort de saint Flavien. (H. L.)]

Digitized by Google

reprocha en outre sa lettre à Maris. *d*) Sur une nouvelle proposition de Dioscore, le concile condamna aussi Théodoret, quoique absent ; on lui reprocha son écrit contre les douze anathèmes de Cyrille, et la lettre à ses clercs, à ses moines et à ses laïques contre le Ier concile d'Éphèse et avant le rétablissement de la paix. *e*) Sabinianus, évêque de Perrha, fut aussi déposé, ainsi que Domnus, évêque d'Antioche, quoique celui-ci eût été en tout d'accord avec Dioscore. Domnus malade n'ayant pu assister au concile, Dioscore communiqua quelques lettres privées de Domnus à lui adressées contre les douze anathèmes, et il le condamna pour ce motif[1]. *g*) Flavien en appela au Siège apostolique par l'entremise des légats. *h*) Flavien fut battu et accablé de mauvais traitements, il mourut des coups qu'il avait reçus. *i*) On donna pour successeur à Flavien le diacre Anatole, auparavant apocrisiaire de Dioscore à Constantinople ; à Domnus d'Antioche, Maxime ; à Ibas, Nonnus, et à Sabinianus, Athanase. On ne choisit pas
[386] de successeurs à Théodoret ni à Eusèbe de Dorylée. *j*) Les légats du pape s'enfuirent d'Éphèse et arrivèrent à Rome, où ils annoncèrent au pape ce qui s'était passé[2].

Évagrius rapporte que, sans compter les évêques déjà nommés, le Brigandage d'Éphèse déposa également Daniel, évêque de Carrhes, Irénée de Tyr et Aquilin de Byblos. On avait, également porté une décision favorable sur le cas de Sophrone, évêque de Constantine en Phénicie[3]. Dans un autre passage (II, I) Évagrius répète d'après Eusèbe de Dorylée, que Flavien, battu et foulé aux pieds par Dioscore, était mort des suites de ces mauvais traitements.

Enfin Théophane, l'historien byzantin, nous fournit, quoiqu'il ait vécu au VIIIe siècle, des renseignements qui méritent d'attirer l'attention. *a*) Conformément à l'expression de *latrocinium Ephesinum*, dont le pape Léon s'était servi, il appelle ce synode σύνοδος λῃστρικῇ ; il ajoute *b*) qu'avant sa déposition Flavien avait été battu et foulé aux pieds par Dioscore, et que le troisième jour il était mort de ces mauvais traitements[4]. *c*) Les légats du pape

1. Quesnel a écrit au sujet de ce procédé de Dioscore une dissertation insérée avec la réplique des Ballerini dans leur édition des *Œuvres de saint Léon le Grand*, t. II, col. 1183 sq., 1215 sq. ; *P. L.*, t. LV, col. 702.

2. Liberatus, *Breviarium*, c. XII, *P. G.*, t. LXVIII, col. 1003 sq.

3. Évagre, *Historia eccles.*, lib. I, c. X, *P. G.*, t. XX.

4. D'après la citation du *Breviculus* faite plus haut, Flavien serait mort en exil et beaucoup plus tard.

Digitized by Google

s'étaient enfuis et avaient regagné Rome, parce qu'ils n'avaient reçu que des insultes à Éphèse [2].

1. Théophane, *Chronographia*, ad annum 5941, Bonn., 1839, p. 154 sq. [Nous avons parlé à plusieurs reprises des Actes syriaques du Brigandage d'Éphèse découverts et publiés postérieurement au travail de Mgr Hefele. Nous devons, avant d'en finir avec la documentation du conciliabule, parcourir en détail les pièces de la procédure d'Ibas qui sont contenues dans ces *Actes syriaques*. On se rappelle que le comte Chæréas avait, par ordre du gouvernement et vraisemblablement à la sollicitation du parti eutychien, procédé à une enquête officielle qui dura trois ou quatre jours. *Actes syriaques*, p. 37; Hoffmann, *Verhandlungen der Kirchensammlung zu Ephesus*, p. 12. Le rapport de Chæréas fut adressé à plusieurs magistrats de l'Empire, d'abord au *Magister divinorum officiorum* Martialios (*Act. syr.*, p. 47), au préfet du prétoire, au comte d'Orient, à quelques membres du sénat, enfin au *Magister utriusque militis per Orientem*. Ce rapport avait été rédigé à la demande de certains membres du clergé représentés par le prêtre Miqualas. Cette enquête d'Édesse contenait les pièces suivantes : 1° libelles du clergé et des habitants d'Édesse contre Ibas ; 2° quelques renseignements recueillis de vive voix par le comte Chæréas dans son enquête ; 3° lettres de Chæréas aux destinataires du rapport ; l'une de ces lettres est adressée « aux grands et illustres Flavius, Fabris, Romanos, Protogenès, consul ordinaire pour la seconde fois, et aux hyparques Albinos et Salomon » (*Act. syr.*, p. 29), l'autre est envoyée « au grand et glorieux comte Flavius Martialios, maître des divins offices ». *Act. syr.*, p. 49. La première lettre est suivie de l'accusation dressée à Édesse, le 12 ou 13 avril 449, contre Ibas en présence des divers membres du clergé séculier et régulier. Cet acte d'accusation fut lu en présence de Chæréas, ensuite Miqualas et tous les assistants par ordre hiérarchique firent leur déposition. On comptait dix prêtres, vingt diacres, neuf sous-diacres, onze moines, en tout cinquante et une personnes. Chæréas leur déclara qu'il en référerait aux « maîtres du monde. » La troisième partie du rapport commence par la lettre d'envoi au comte Martialios. Un peu après la mi-avril 449, le comte Chæréas reçut de nouvelles dépositions contre Ibas, mais cette fois l'élément laïque avait le pas sur le clergé. On revint sur le procès jugé au concile de Béryte, l'année précédente. Toute cette phase du procès d'Ibas, telle que nous la font connaître les Actes syriaques, n'avait pas été même soupçonnée. Au concile de Chalcédoine on n'en voulut rien dire. Labbe, *Concilia*, t. IV, col. 673. Heureusement le comte Chæréas recueillit toutes les plaintes formulées devant lui et promit de les faire parvenir aux empereurs. Son rapport se termine sur cette promesse et c'est ce rapport qui a été inséré parmi les Actes du brigandage d'Éphèse. Selon la juste remarque de M. P. Martin, « le ton de cette procédure a été considérablement adouci et cependant on y reconnaît déjà le prélude de ce qui devait se passer au prochain concile ; l'accusé n'est ni cité, ni entendu, aucun de ses partisans n'ose paraître, quoiqu'il n'en manque pas à Édesse, les actes du synode d'Éphèse en font foi. » Le rapport de Chæréas dut être expédié à ses différents destinataires vers la fin du mois d'avril. C'es

Digitized by Google

180. Légats envoyés par le pape au Brigandage d'Éphèse.

Les derniers mots de Théophane cités dans le paragraphe précédent nous amènent à parler des légats du pape Léon. Il en avait

alors sans doute que furent lancées plusieurs lettres de convocation dont on ne s'était pas bien expliqué jusqu'à ce moment l'origine, notamment celles adressées à Barsauma (15 mai) et celles adressées à une dizaine d'archimandrites (13 juin 449) Labbe, *Concilia*, t. IV, col. 106. Ceci explique la présence à Éphèse d'un si grand nombre de moines convoqués au titre du procès d'Ibas soit en qualité de juges, soit en qualité de témoins. Le 27 juin, lettre de l'empereur à Dioscore (très vraisemblablement) lui enjoignant de terminer le différend survenu à Édesse par la nomination d'un évêque possédant la confiance des fidèles. Le concile d'Éphèse se réunit un mois plus tard. On peut en croire ce que nous en disent les Actes syriaques touchant le rôle qu'y jouèrent Eustathe de Béryte, Photius de Tyr et Uranius d'Himère dans le procès d'Ibas ; ce rôle fut odieux. Loin de protester en faveur de celui qu'ils avaient absous l'année précédente, ils déclarent, terrorisés par Dioscore, que leur décision n'avait pu être fondée sur les faits à cause de la distance qui les séparait d'Édesse, mais l'enquête récente du comte Chæréas remet tout en question ; c'est-à-dire qu'ils livrent Ibas à la vengeance de Dioscore. *Actes syriaques*, p. 19-21. Il ne paraît pas, d'après cela, qu'on ait relu à Éphèse les actes des assemblées de Tyr et de Béryte ; si cette lecture avait eu lieu, on trouverait probablement les actes dans notre collection monophysite. Cette lecture n'est d'ailleurs mentionnée nulle part, tandis qu'on cite expressément les réponses de Photius et d'Eustathe aux questions qui leur furent posées. Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. VII, col. 214 sq. ; Tillemont, *Mém. hist. ecclés.*, t. XV, p. 473-474. Les moines d'Édesse qu'on avait jusqu'à ce moment consignés à la porte du concile furent admis à pénétrer, ils apportèrent des documents et des lettres de l'empereur pour les évêques. *Actes syriaques*, p. 17. On lut les dépositions formulées lors de l'enquête contre Ibas ; dès que cette lecture fut terminée, ce fut un assourdissant tumulte de malédictions, de hurlements qui contribuent à nous donner une idée de plus en plus complète du corps épiscopal rassemblé à Éphèse. On vociférait : « Voilà des choses qui souillent notre oreille ! des choses qui siéent à des païens ! Epargnez notre ouïe ! ayez pitié de nous ! paix aux orthodoxes ! Qu'Ibas soit brûlé au milieu de la ville ! qu'Ibas soit brûlé au milieu d'Antioche ! qu'Ibas soit brûlé pour servir d'exemple aux autres ! Les démons n'ont pas osé parler comme lui ! les pharisiens n'ont rien dit de pareil ! Les Juifs ne s'exprimeraient pas ainsi ! Voilà un langage qui convient aux païens ! C'est un discours digne de Satan ! Ainsi parlent ceux qui ne croient pas en Dieu ! Les démons ont proclamé Dieu Jésus-

Digitized by Google

nommé trois : l'évêque Jules, le prêtre René et le diacre Hilaire. [387]
Dans les procès-verbaux du Brigandage d'Éphèse, il n'est fait au-

Christ et Ibas ne le fait point ! Les démons sont plus pieux qu'Ibas ! Qu'on brûle Ibas et ceux qui pensent comme lui ! Qu'on brûle Ibas et ceux qui le soutiennent ! Quiconque ne hait pas Ibas est un démon ! Quiconque aime Ibas ressemble à Satan ! Quiconque ne hait pas Ibas n'est pas orthodoxe ! celui qui aime Ibas est nestorien ! celui qui ne condamne pas Ibas au feu n'est pas bon croyant ! Satan n'a jamais proféré les blasphèmes d'Ibas ! Princes, faites mourir Ibas, nous vous en supplions ! » Cette frénésie un peu calmée, Dioscore réclama le silence et demanda qu'on écoutât le prêtre Euloge. Celui-ci fit l'histoire du procès d'Ibas depuis ses débuts jusqu'à la réunion du concile, mais d'une manière volontairement obscure ; néanmoins cette déposition a une véritable importance historique. P. Martin, dans la *Revue des quest. hist.*, 1874, t. XVI, p. 35. Les *Actes syriaques* nous ont conservé l'opinion émise en manière de sentence de plusieurs évêques : Dioscore d'Alexandrie, Juvénal de Jérusalem, Thalassius de Césarée, Étienne d'Éphèse, Eusèbe d'Ancyre, Eustathe de Béryte, Cyrus d'Aphrodisiade, Diogène de Cyzique, Jean d'Arménie, Basile de Séleucie, Jean de Rhodes, Photius de Tyr, Florentiu de Lyda, Marinien de Synnade, Constantin de Bostra, Acace d'Ariarithe, Atticus de Nicopolis, Nunéchius de Laodicée, Candidien d'Antioche de Pisidie, Séleucus d'Amasée et Léontius d'Ascalon. Tous ne firent que développer la sentence dont le type leur était fourni par Dioscore. Ibas fut condamné et toute l'assemblée dit anathème à celui qui disputait contre Dieu. Après Ibas on condamna son neveu Daniel de Charres et Irénée de Tyr ; quant à Sophrone de Tella on déféra son jugement aux évêques de l'Osrhoène.

La collection des Actes syriaques se termine par une lettre de l'empereur à Dioscore, lettre dans laquelle il approuve et confirme tout ce qui a été fait, se réjouit de ne s'être pas trompé dans ses espérances et réédite sommairement tous les décrets rendus contre les nestoriens. L'empereur s'en remet à Dioscore du soin d'adresser aux évêques et en particulier au patriarche de Constantinople, au patriarche de Jérusalem et aux autres métropolitains, des lettres encycliques contenant une adhésion au concile d'Éphèse et qu'on doit lui renvoyer signées. *Actes syriaques*, p. 238-246. Nous n'avons que la fin de ces lettres, voici ce qu'on y lit : « Nous voulons qu'on reçoive les écrits des bienheureux Pères, des théologiens illustres qui se sont rendus célèbres par leur foi orthodoxe dans les deux conciles (d'Éphèse). Qu'on les reçoive tels qu'ils sont et que personne n'adhère jamais aux doctrines et aux écrits d'hommes opposés à la foi, c'est-à-dire aux écrits contraires au symbole des 318 Pères et aux définitions des deux synodes d'Éphèse... Notre empereur, ami du Christ, a voulu qu'il en soit ainsi, par une loi que nous avons reçue avec reconnaissance, et à laquelle il ne nous est permis de rien retrancher. Avec une rare prévoyance de l'intérêt public, l'empereur a défendu de promouvoir au sacerdoce aucun partisan de Nestorius ou aucun de ceux qui pensent comme lui. Si quelqu'un d'entre eux a été promu par surprise il faut qu'il soit écarté et biffé de la liste des prêtres. On doit chasser les nestoriens de tous les lieux et ne les recevoir ni dans les maisons ni dans les assemblées. Tous les contre-

Digitized by Google

cune allusion à René ; dès le commencement du concile on ne cite comme présents que Jules et Hilaire, avec le notaire Dulcitius. Il est donc bien probable que René ne se trouvait pas à Éphèse, et l'auteur du *Breviculus historiæ Eutychianistarum* est sans doute dans le vrai, lorsqu'il raconte que René était mort dans l'île de Délos, en se rendant à Éphèse. Une lettre de Théodoret (la CXVI[e]) est en opposition formelle avec cette supposition : elle est adressée à ce René et elle a été écrite après la fin du brigandage d'Éphèse. Dans cette lettre, Théodoret loue René pour la fermeté et le zèle avec lesquels il avait blâmé les violences exercées dans le brigandage d'Éphèse ; aussi le monde entier était-il plein de sa gloire. Le légat avait assisté à la déposition de Flavien, et s'était retiré ; par conséquent il n'avait pu se trouver présent à l'injuste condamnation portée contre Théodoret lui-même [1].

On a essayé par divers moyens de résoudre cette contradiction, et par là même d'aplanir quelques autres difficultés. Dans ses remarques sur la XXVIII[e] lettre du pape Léon, Quesnel dit [2] : « *a*) L'auteur du *Breviculus* s'est fait illusion. *b*) Ce n'est pas René, mais bien Jules, évêque de Pouzzoles, qui est mort à Délos pendant le voyage, et Julien, évêque de Cos, l'avait remplacé à Éphèse comme légat du pape ; c'est pour cela que la variante de *Julianus* qui se trouve dans la plupart des manuscrits au lieu de *Julius* est, au fond, la seule vraie. *c*) Si René n'est pas nommé dans les actes, cela vient de ce qu'ils sont incomplets. *d*) Le concile fini, Hilaire et René avaient regagné Rome (Julien de Cos n'avait naturellement pas de motifs pour s'y rendre) ; et Hilaire serait arrivé le premier. Aussi, dans ses lettres XLIV[e] et XLV[e], le pape Léon a-t-il pu dire qu'Hi-

venants encourront les peines édictées par la loi. Voilà ce que doit observer Votre Sainteté avec les métropolitains qu'elle a sous ses ordres. Faites-leur savoir qu'ils doivent signer les Actes en signe d'adhésion aux vues de notre très clément empereur, ami du Christ... » *Actes syriaques*, p. 251-252. Ce fut le tribun prétorien Euloge qui fut chargé de remettre cette circulaire aux patriarches et aux métropolitains. En voici les derniers mots. « Formule de souscription : Moi, *tel*, évêque de *telle* ville, j'ai signé le présent édit et j'adhère à tout ce qu'il contient. Je promets d'observer tout ce qui est écrit dans cette lettre sans y rien ajouter et sans en rien retrancher. » *Actes syriaques* p. 253. (H. L.)

1. Théodoret, *Epist.*, CXVI, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 1324.

2. Ces remarques ont été imprimées avec la lettre dans l'édition des Ballerini, t. II, p. 1410 sq. ; *P. L.*, t. LIX, col. 1195 sq.


Digitized by Google

laire seul était revenu à Rome ; *e*) René était arrivé plus tard et Théodoret lui avait adressé la lettre en question. »

Baluze [1] et les Ballerini [2] ont protesté contre cette hypothèse et [388]
avec raison, à mon avis. *a*) Elle renferme d'abord deux suppositions qui ne sont nullement prouvées, que le légat Jules est mort à Délos et que Julien de Cos a été son successeur. *b*) Ce n'est pas seulement le silence absolu des actes du Brigandage d'Éphèse qui porte à croire que René n'a pas assisté au concile ; nous voyons aussi que Prosper, qui est contemporain, ne connaît que deux légats du pape, Jules et Hilaire, et par là il confirme la donnée du *Breviculus*. *c*) Quant à la lettre de Théodoret écrite à René, il faut répondre ou bien que la suscription de cette lettre est fausse (car le texte ne mentionne pas le nom de René), ou bien que Théodoret s'est trompé et qu'il a écrit le nom de René au lieu de celui d'Hilaire, auquel conviennent très bien les éloges décernés au légat.

Ajoutons encore que nous n'avons pas d'autres détails sur le légat Jules. Il est question d'Hilaire dès la première séance du Brigandage d'Éphèse. Il est seul à protester contre la déposition de Flavien et nous ne voyons pas que Jules se soit joint à lui. Plus tard le pape Léon se contente de dire qu'Hilaire avait pu parvenir à prendre la fuite. Dans les lettres écrites postérieurement par le pape, il n'est pas plus question de Jules que de René. Théophane prétend que Jules a dû aussi revenir à Rome, et Liberatus se sert du pluriel en parlant *des légats* qui revinrent vers le pape. Tillemont remarque, à propos de ces renseignements, que Jules est certainement revenu après Hilaire, puisque le pape Léon ne dit rien de lui dans ses XLIV[e] et XLV[e] lettres [3].

1. Dans la *Præfatio* pour son édition de l'*Antiqua versio concilii Chalcedonensis*, n. 30 sq. ; dans Mansi, *op. cit.*, t. VII, col. 665.

2. Ballerini dans S. Leonis, *Opera*, t. II, col. 1411 sq., annotations sur la dissertation déjà citée de Quesnel. Walch est aussi de leur sentiment, *Ketzerhistorie*, t. VI, p. 250 sq.

3. Tillemont, *Mém. hist. ecclés.*, t. XV, p. 577. Résumons les principaux résultats acquis grâce à la découverte des actes syriaques. Vers Pâques de l'an 448 (11 avril), Domnus est saisi des plaintes contre Ibas, évêque d'Édesse. Le parti eutychien obtient à Constantinople un édit contre Irénée de Tyr et contre les nestoriens (février-avril 448) ; Domnus rend un premier jugement qui mécontente les moines de l'Osrhoène. Tandis que plusieurs moines, Théodose en tête, s'acharnent à Alexandrie à calomnier Domnus et Théodoret, les principaux accusateurs d'Ibas vont intriguer à Constantinople. Echange de

Digitized by Google

lettres entre Dioscore et Domnus (avril-août 448); exil de Théodoret dans son diocèse (mai-juin 448); sacre de Photius, évêque de Tyr (9 septembre 448); lettre de Domnus à Flavien (fin septembre 448); décret ordonnant la revision de la procédure d'Ibas (26 octobre 448); concile de Constantinople et condamnation d'Eutychès (8-22 novembre 448); synode de Béryte-Tyr (1-25 février 449); recrudescence de fureur dans le parti eutychien et convocation du synode d'Éphèse (30 mars 449); revision de la condamnation d'Eutychès (8, 13, 27 avril 449); revision du jugement de Béryte-Tyr, devant le comte Chæréas à Édesse (mardi 12, jeudi 14 et 18 avril 449); expédition des rapports du comte Chæréas (fin avril); convocation au concile des moines orientaux (13 mai et 13 juin 449); ouverture du concile d'Éphèse (8, 10, 20, 22, 23 août 449). M. P. Martin, à qui nous devons cette chronologie, ajoute cette remarque: « Il est difficile de concilier toutes les variantes des manuscrits, relativement à l'ouverture du synode d'Éphèse. Cependant, le plus grand nombre d'autorités et de probabilités se réunissent, croyons-nous, pour la date du 8 août. Les divergences proviennent des sessions dont les dates ont été confondues l'une avec l'autre. Quelques auteurs ont assigné à l'ouverture du synode le 10 août, parce que c'est probablement en ce jour qu'on commença à traiter les affaires soumises aux délibérations de l'assemblée; quand on y réfléchit bien, il paraît impossible d'admettre que tous les événements connus de la première session se soient accomplis en un seul jour. Il fallait que les partis se mesurassent et s'organisassent. Il est donc probable que deux semaines (8-22 avril) furent consacrées à la première session. Le concile se réunit officiellement le lundi 8, mais ne commença, de fait, que le mercredi 10. C'est donc, suivant toutes les apparences, du mercredi 10 au samedi 20 août que s'accomplirent les événements racontés dans la première session du concile de Chalcédoine. Comment veut-on, en effet, qu'en un seul jour on ait eu le temps de faire tout ce que nous connaissons de la première session et d'envoyer des délégués aux légats du pape et à Domnus? Et puis quelle comédie ne fait-on pas jouer à ces légats et à Domnus, en disant qu'ils refusent de venir à la seconde session parce qu'ils sont malades? Il faut au moins une ou deux semaines pour tout cela. Cette hypothèse admise, on comprend que les anciens affirment, tantôt que le Brigandage d'Éphèse s'est ouvert le 8, et tantôt qu'il a commencé le 10 août 449. Mansi, *op. cit.*, t. VI, col. 605, cf. col. 503; mss. syr. *12156* du Brit. Mus., fol. 51, *b* 2. *Rev. des Quest. hist*, 1874, t. XVI, p. 56-57. (H. L.)

Digitized by Google

CHAPITRE IV

NÉCESSITÉ D'OPPOSER AU BRIGANDAGE D'ÉPHÈSE UN AUTRE CONCILE PLUS IMPORTANT

181. Théodose II est favorable et le pape Léon Ier opposé au Brigandage d'Éphèse. Conciles à Rome et à Milan.

Après tout ce que nous avons dit sur la manière de voir de la cour de Constantinople, on ne sera pas surpris que, malgré les représentations du pape et de la cour impériale de l'Occident, l'em- [389]
pereur Théodose II ait approuvé les décrets du brigandage d'Éphèse [1].

1. Le scandale des événements dont on vient de lire le récit n'a pas, il faut le dire, rejailli sur l'institution conciliaire, pas plus qu'il n'a entaché la sainteté de l'Église. C'est ce qu'a montré avec autant de modération que de justesse le P. A. Largent, *Le Brigandage d'Éphèse*, dans la *Revue des Questions historiques*, 1880, t. XXVII, p. 119 sq. : « L'infaillibilité des conciles œcuméniques et la sainteté de l'Église sont, dit-il, sorties sans blessures de ces formidables épreuves. L'infaillibilité des conciles vraiment œcuméniques demeure intacte. Sans doute, l'assemblée d'Éphèse était bien œcuménique à ses débuts, car le pape avait consenti à sa convocation ; car tout le monde chrétien y avait été appelé, encore que l'Occident n'y ait compté d'autres représentants que les envoyés du Saint-Siège ; car enfin, le Souverain Pontife y assistait en la personne de ses légats. Mais, dès la première séance, les conditions qui accompagnent l'œcuménicité et permettent de la reconnaître, firent défaut. Outre que les légats furent injustement écartés de la présidence ; outre que quarante-deux évêques au nombre desquels étaient Flavien et Eusèbe furent privés du droit de juger, sous le prétexte qu'ils avaient déjà condamné Eutychès et que désormais ils n'étaient plus qu'accusés ou parties, toutes les libertés, celles de la défense et celles des délibérations et des votes, furent entravées ou foulées aux pieds et les évêques n'opinèrent que sous la menace du bâton et sous la pointe du glaive. L'Église enseignante, pour ne parler que d'elle, à la considérer dans son chef, et dans la moyenne partie de ses pontifes, est indéfectible, c'est-à-dire que nulle violence ne saurait lui arracher des décisions contraires à la vérité et à la justice : « les promesses qui garantissent contre

Digitized by Google

C'est ce qu'il fit dans un décret que nous ne possédons plus qu'en latin et qui est ainsi conçu : « Lorsque Nestorius chercha à altérer l'antique foi, il fut condamné par le concile d'Éphèse, lequel confirma les explications du concile de Nicée touchant la foi. L'empereur avait, conformément à ces décisions du concile, publié une loi condamnant Nestorius. Mais récemment Flavien de Constantinople et un évêque du nom d'Eusèbe, s'inspirant des erreurs de Nestorius, avaient occasionné de nouveaux troubles ; aussi l'empereur avait-il convoqué à Éphèse un grand concile composé des évêques de tous les pays, lequel avait déposé Flavien, Eusèbe, Domnus, Théodoret et quelques autres à cause de leur participation à

toute erreur le corps apostolique toujours vivant dans le Souverain Pontife et des évêques sont absolues et inconditionnelles, elles s'étendent à tous les jours, à toutes les circonstances ». (Mgr Ginoulhiac, *Le concile œcuménique*, ch. IX). Par une application rigoureuse de ce principe nous pouvons dire qu'un concile qui rassemblerait véritablement le Souverain Pontife et la plus grande partie de l'épiscopat possèderait l'indéfectibilité et serait invincible à toutes les menaces, à toutes les séductions, à toutes les violences. Mais le dernier concile œcuménique — le concile du Vatican — est peut-être le seul où se soient rencontrés et le pape et le plus grand nombre des évêques, et qui par conséquent ait été l'Église elle-même, et non pas seulement la représentation de l'Église. On n'en saurait dire autant de la plupart des autres conciles, ni en particulier de celui qui fut présidé et asservi par Dioscore. Simple représentation de l'Église, le concile d'Éphèse tombait sous la loi qui régit les assemblées représentatives ; et parce que la violence et la peur en dominèrent toutes les délibérations et en dictèrent tous les arrêts, parce que, dès le premier jour, il subit la dictature de la terreur, ni l'épiscopat ni le Saint-Siège ne l'ont avoué ; le pape en a cassé les décrets et l'histoire n'a voulu le connaître que sous le nom odieux et mérité de *brigandage*. La sainteté de l'Église n'a pas non plus sombré dans l'épouvantable naufrage que nous venons de décrire. Les prévaricateurs étaient nombreux dans le concile et hors du concile ; nous nous en affligerons, mais nous n'en ressentirons ni étonnement ni scandale. L'Église terrestre ne se compose pas des seuls justes, et les pécheurs qui continuent de lui appartenir, tant que l'apostasie ou l'excommunication ne les en a point retranchés, ont le triste pouvoir de la troubler par leurs désordres, comme ils peuvent aussi la consoler par leur repentir. Mais si, en vertu d'un décret divin où s'unissent la miséricorde et la sagesse, les pécheurs ne sont pas exclus de l'Église d'ici-bas, les justes y ont éminemment droit de cité ; ils sont, si je l'ose dire, le ferment qui la soulève et l'étincelle qui l'embrase ; et leurs rangs grossis sans cesse par la pénitence qui les brise et par le pardon qui les transforme, pénètreront seuls dans l'Église du ciel. Or les justes ne manquaient pas au ve siècle, et ce n'est même pas en petit nombre qu'ils nous apparaissent alors. » Et ici vient se placer une consolante énumération ou l'Orient le dispute à l'Occident pour le nombre et la célébrité des saintes et des saints. (H. L.)

Digitized by Google

l'hérésie de Nestorius. Il louait et confirmait les décrets de ce concile, ordonnait à tous les évêques de son empire de signer immédiatement le symbole de Nicée et interdisait à l'avenir d'élever à l'épiscopat les partisans de Nestorius ou de Flavien. Si cela avait déjà eu lieu, il déposerait celui qui avait été, avec ses sentiments, élevé à l'épiscopat. On ne devait rien ajouter à la foi de Nicée et rien en retrancher. Nul ne devait lire les écrits de Nestorius et de Théodoret ; mais chacun devait les livrer pour les brûler. On ne devait souffrir les nestoriens ni à la ville ni à la campagne, et celui qui les souffrirait en serait puni par la confiscation des biens et un exil perpétuel [1]. »

Cet édit ne pouvait avoir force de loi que dans l'empire d'Orient, et cependant il ne put, malgré des sanctions sévères, y être mis partout à exécution, et ne fut qu'une occasion de discorde. L'Égypte, la Thrace et la Palestine se trouvèrent du côté de Dioscore et de l'empereur, tandis que les évêques de la Syrie, du Pont et de l'Asie se prononcèrent pour Flavien [2]. Théodoret de Cyr s'était, nous
l'avons dit, adressé à Rome, par trois lettres écrites à cette [390]
occasion au pape, à René et à l'archidiacre (Hilaire) ; il en appela (ἐπικαλεῖσθαι) au jugement de Rome, sur la primauté de laquelle il s'expliquait de la manière la plus énergique, et sollicita la célébration d'un nouveau concile. Théodoret priait le pape de l'y convoquer et d'y examiner sa foi ; il lui demandait surtout de veiller aux intérêts de l'Église orientale. Il exprimait aussi sa complète adhésion à l'*Epistula dogmatica* du pape Léon, pour laquelle il a une très grande estime, certes bien méritée [3]. On se demande si ces lettres contenaient un appel, dans tout le sens du mot, fait par Théodoret au Siège de Rome ; Quesnel, Ellies du Pin et d'autres l'ont nié ; tandis que les Ballerini et d'autres l'ont soutenu [4].

Dans une autre lettre, Théodoret demanda à Anatole, patrice de

1. Cet édit est imprimé dans Mansi, *op. cit.*, t. VII, col. 495, et Hardouin, *op. cit.*, t. II, col. 673, parmi les actes du synode de Chalcédoine. On trouve dans les actes du V[e] concile général une seconde et ancienne version latine de ce synode (Mansi, *op. cit.*, t. IX, col. 250, et Hardouin, *op. cit.*, t. III, col. 105), avec cette différence que les livres de Théodore de Mopsueste sont rangés dans cette version au nombre des livres défendus.

2. Liberatus, *Breviar.*, c. XII ; *P. L.*, t. LXVIII, col. 1003 sq.

3. Théodoret, *Epist.* CXIII-CXVI, CXVIII, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 1320 sq.

4. S. Léon, *Opera*, ed. Ballerini, t. II, col. 1237 sq., et col. 1257 sq., et Walch, *Ketzerhist.*, t. VI, p. 272 sq.

Digitized by Google

Constantinople, de s'employer pour lui obtenir l'autorisation de se rendre au concile romain projeté [1].

Le pape Léon réunit en effet, aussitôt après, un concile occidental de grande importance [2] (dans sa lettre à Pulchérie, le diacre Hilaire n'hésite pas à l'appeler *occidentale concilium*), qui, en union avec le pape, condamna tout ce qui s'était fait au Brigandage d'Éphèse [3]. Le *Libellus synodicus* parle de ce concile romain, ajoutant d'une façon malheureusement trop laconique, que le pape Léon y avait prononcé l'excommunication contre Dioscore et contre Eutychès, et en avait envoyé le texte officiel au clergé, au sénat et au peuple de Constantinople [4]. Ce qui est plus certain, c'est qu'à cette époque, Dioscore se permit d'excommunier le pape Léon, ainsi que le prouvent les actes du concile de Chalcédoine [5].

1. Théodoret, *Epist.* CXIX, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 1328.

2. Baronius, *Annales,* ad ann. 449, n. 144-156 ; *Coll. regia*, t. VII, col. 311 ; Labbe, *Concilia*, t. III, col. 1475 ; Coleti, *Concilia*, t. IV, col. 747 ; Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. VI, col. 509 ; Jaffé, *Reg. pontif. romanor.*, 2ᵉ édit., n. 63. Quesnel, *De vita et rebus gestis S. Leonis Magni,* ad ann. 449, n. 14, *P. L.*, t. LV, col. 232 sq. (H. L.)

3. C'est ce que dit le diacre Hilaire dans sa lettre à Pulchérie, n. XLVI, parmi les *Lettres de S. Léon*, éd. Ballerini, t. I, col. 926 sq. ; Mansi, t. VI, col. 24 sq.

4. Mansi, *op. cit.*, t. II, col. 509 ; Hardouin, *op. cit.*, t. V, col. 1523.

5. Mansi, *op. cit.*, t. VI, col. 1009 ; Hardouin, *op. cit.*, t. VI, col. 323 ; cf. Walch, *op. cit.*, t. VI, p. 290. [Cf. Tillemont, *Mém. hist. ecclés.*, t. XV, p. 909, note 33 : Quand Dioscore a prétendu excommunier saint Léon. Lupus fixe l'excommunication du pape par le patriarche d'Alexandrie en septembre 451. Il faudrait alors qu'il eût choisi le moment où les évêques étaient assemblés à Nicée, n'attendant que l'arrivée de l'empereur Marcien pour ouvrir le concile. Dioscore n'avait alors avec lui qu'une dizaine d'évêques égyptiens, car depuis l'avènement de Marcien et de Pulchérie, son entourage s'était beaucoup réduit, tant par le dégoût qu'inspirait la conduite du patriarche à Éphèse que par le désir de ne pas se solidariser avec lui. Si on adoptait cette date tardive, septembre 451, il y aurait lieu d'être fort surpris que Dioscore se fût permis une telle détermination sous le règne de Marcien, presque sous ses yeux et à la veille de la réunion du concile œcuménique où il devait s'attendre à voir toute sa conduite discutée. Ce serait un coup de folie plus encore qu'un coup de désespoir, c'eût été braver des adversaires qui pouvaient être terribles. Comme on sait que cette excommunication fut lancée de Nicée, rien n'empêche d'admettre que Dioscore vînt dans cette ville pour une raison quelconque sous le règne de Théodose II, en un temps où il se jugeait assez protégé et assez fort pour se livrer à une démarche si violente en ne s'entourant que d'un petit nombre de membres de son épiscopat égyptien. Le P. Petau et Tillemont s'accordent à rapprocher cette odieuse excommunication des jours du Brigandage d'Éphèse ; c'est également l'époque que nous préférons. (H. L.)

Digitized by Google

En union avec ce concile romain dont nous venons de parler [1], le pape Léon écrivit, le 13 octobre 449, à l'empereur Théodose II, pour [391] lui demander de remettre toutes choses dans l'état où elles étaient avant le concile d'Éphèse, jusqu'à la réunion d'un grand concile composé des évêques de toutes les parties du monde, et d'ordonner la réunion en Italie du concile général, auquel Flavien en avait appelé. Quant à ce qui devait avoir lieu après un appel, les canons de Nicée (il aurait dû dire les canons de Sardique) qu'il envoyait, l'avaient clairement indiqué [2].

Le pape Léon écrivit une lettre dans le même sens à Pulchérie et lui demanda d'appuyer sa demande auprès de son frère. L'archidiacre Hilaire s'adressa aussi pour ce motif à l'influente princesse [3]. Nous avons vu que le pape avait écrit à Anastase, évêque de Thessalonique (*epist.* XLVII), de même qu'au clergé, au peuple et aux archimandrites de Constantinople, pour leur recommander de ne pas reconnaître le concile d'Éphèse (*epist.* L et LI). Un peu plus tard, à la Noël de cette même année 449, le pape s'adressa de nouveau à l'empereur Théodose, l'assurant de son attachement à la foi de Nicée et lui demanda, une fois de plus, de faire célébrer un grand concile en Italie [4].

Avant l'arrivée de la réponse de Théodose, l'empereur d'Occident Valentinien III, accompagné de sa femme Eudoxie (fille de Théodose II) et de sa mère Galla Placidia (tante de Théodose), vint à Rome au printemps de 450, pour y assister à la fête du saint apôtre Pierre ; (c'est-à-dire pour la fête de la chaire de Pierre le 22 février 450). Tandis que tous ces hauts personnages priaient dans l'église de Saint-Pierre, le pape Léon, escorté d'un grand nombre d'évêques venus de diverses provinces, les vint trouver et les supplia de s'entremettre pour amener un changement dans les sentiments de

1. Le fait de cette union ressort de l'*Epist.* LXI et de l'*Epist.* LXIX, dans Mansi, *op. cit.*, t. VI, col. 65 et 83.

2. S. Léon, *Epist.* XLIII et XLIV, dans Ballerini, *op. cit.*, t. I, p. 901-918 ; Mansi, *op. cit.*, t. VI, col. 7 sq. ; Hardouin, *op. cit.*, t. II, col. 27 et 23. La XLIVe lettre a été probablement écrite quelques jours après la XLIIIe. — Cf. Ballerini, *op. cit.*, col. 898, n. 7, et Mansi, *op. cit.*, t. VI, col. 6, n. 7. Voyez dans le t. Ier la cause de l'erreur, qui a fait prendre, à plusieurs reprises, des canons de Sardique pour des canons de Nicée.

3. S. Léon, *Opera*, epist. XLV et XLVI, dans Ballerini, *op. cit.*, t. II, col. 919 sq. ; Mansi, *op. cit.*, t. VI, col. 19 sq.

4. *Epist.*, LIV. Au sujet de la date de cette lettre, cf. Ballerini, *op. cit.*, col. 957, n. 8 ; Walch, *op. cit.*, t. VI, p. 210.

Digitized by Google

l'empereur Théodose. Valentinien et les deux princesses s'y engagèrent, et, vers la fin du mois de février 450, adressèrent trois lettres à l'empereur d'Orient et une quatrième à sa sœur Pulchérie; ils demandaient, eu égard à la haute dignité du Siège romain, la remise de la question en litige à la décision du pape, auquel Flavien en avait appelé, et la réunion en Italie d'un grand
[392] concile [1].

Vers la Pâque de 450, l'empereur Théodose répondit à ces lettres par un refus formel, disant qu'à Éphèse tout s'était passé avec pleine liberté, que les résolutions arrêtées étaient conformes à la vérité, et que Flavien avait été condamné justement à cause de ses innovations en matière de foi [2]. Avant l'arrivée de cette mauvaise nouvelle, le pape Léon avait appris à sa grande joie que le clergé, les grands et le peuple de Constantinople étaient, en majeure partie, restés fidèles à la foi orthodoxe, et réclamaient son secours et son soutien. Dans une lettre du mois de mars 450, le pape Léon les félicita de leurs sentiments, et leur exposa en abrégé la doctrine orthodoxe au sujet de la personne du Christ [3]. Il fut peut-être encore plus réjoui par une lettre de Pulchérie, où cette princesse déclarait (pour la première fois) voir très bien ce qu'il y avait d'erroné dans la doctrine d'Eutychès et le condamnait. Léon lui répondit, le 17 mars 450, une courte lettre de louanges, réclamant de nouveau son appui, et le lui demandant avec encore plus d'instance et de confiance [4]. Le même jour, il envoya des exhortations aux archimandrites et prêtres Martin et Faustus de Constantinople pour les engager, une fois de plus, à rester fidèles à la foi orthodoxe.

Au mois de mai 450, le pape Léon chercha à intéresser à la question dogmatique qui s'agitait, les évêques des Gaules, avec lesquels il avait, du reste, alors affaire, au sujet de la primauté que se disputaient les sièges d'Arles et de Vienne. Il y réussit pleinement, ainsi

1. Voyez les *Epist.* LV, LVI, LVII et LVIII dans S. Léon, *Opera*, éd. Ballerini, t. I, p. 961 sq.; Hardouin, *op. cit.*, t. II, col. 35 sq.; Mansi, *op. cit.*, t. VI, col. 50 sq. Cf. Tillemont, *Mém. hist. ecclés.*, t. XV, p. 907, note 32 : Que Valentinien est venu à Rome en 450 à la chaire de saint Pierre. (H. L.)

2. *Epist.* LXII, LXIII, LXIV dans S. Léon, *Opera*, édit. Ballerini, t. I, col. 985 sq.; dans Hardouin, *op. cit.*, t. II, col. 39 sq.; Mansi, *op. cit.*, t. VI, col. 67 sq.

3. *Epist.* LIX dans Ballerini, t. I, col. 975 sq.; dans Hardouin, *op. cit.*, t. II, col. 31; Mansi, *op. cit.*, t. VI, col. 58 sq.

4. *Epist.* LX, dans Ballerini, t. I, col. 982; dans Mansi, *op. cit.*, t. VI, col. 64.

Digitized by Google

que le prouvent sa lettre à Ravennius archevêque d'Arles et la réponse de plusieurs évêques gaulois [1]. Un an plus tard, les évêques de la haute Italie se prononcèrent d'une façon aussi explicite en faveur de la foi orthodoxe dans un concile tenu à Milan, et acceptèrent l'*Epistula dogmatica*, ainsi que nous le voyons par une lettre d'Eusèbe, archevêque de Milan, au pape Léon pendant l'été de 451 [2]. [393]

1. *Epist.* LXVII et LXVIII, dans Ballerini, t. I, col. 1000 sq. ; dans Mansi, *op. cit.*, t. VI, col. 78 sq. Les *Epist.* LXV et LXVI, traitent de la discussion relative à la primauté des Gaules.

2. *Epist.* XCVII, dans S. Léon, *Opera*, éd. Ballerini, t. I, col. 1080 ; dans Mansi, *op. cit.*, t. VI, col. 141. Abundius, évêque de Côme et Sénator, prêtre de Milan, que nous allons voir dans un instant faire le voyage de Constantinople en qualité de légats du pape furent, à leur retour, chargés par saint Léon, en rejoignant leurs églises respectives, de remettre une lettre à Eusèbe de Milan. Le pape le priait d'assembler les évêques dépendant de sa métropole et de faire lire en leur présence l'*Epistula dogmatica*, pour qu'ils pussent l'approuver et anathématiser les hérésies qui attaquaient le mystère de l'Incarnation. Eusèbe se rendit au désir du pape. Le lieu de la réunion n'est pas connu avec certitude, mais il est tout à fait probable qu'elle se tint à Milan. Elle comptait vingt évêques parmi lesquels Asinion, évêque de Coire, pour qui Abundius porta la parole et Eusthase, évêque d'Aoste, qui se fit remplacer par un de ses prêtres. On ouvrit la session par la lecture de la lettre du pape Léon à Eusèbe, ensuite Abundius et Senator rapportèrent ce qu'ils avaient fait et vu en Orient. On lut alors l'*Epistula dogmatica* à Flavien qui obtint l'approbation générale. Alors les évêques anathématisèrent tous ceux qui suivaient une doctrine impie sur l'Incarnation. La lettre synodale envoyée à Léon fait partie de celles de ce pape ; elle ne porte en tête que le nom d'Eusèbe. Tous les évêques y souscrivirent. Cyriaque de Lodi la porta à Rome. Cf. *Coll. regia*, t. VII, col. 327 ; Labbe, *Concilia*, t. III, col. 1334-1336 ; Hardouin, *Coll. concil.*, t. I, col. 1779 ; Coleti, *Concilia*, t. IV, col. 761 ; Mansi, *op. cit.*, t. VI, col. 527. M. J. Turmel, *Histoire de la théologie positive depuis l'origine jusqu'au concile de Trente*, in-8, Paris, 1904, p. 214, s'exprime sur l'*Epistula dogmatica*, avec son originalité ordinaire si attrayante et souvent si fine : « La *Lettre à Flavien*, dit-il, qui, lorsqu'elle parut pour la première fois, n'était qu'un exposé majestueux et solennel du dogme de l'Incarnation, ne tarda pas à être enrichie d'un appendice patristique. (On le trouve à la suite de *Epist.* CLXV, *P. L.*, t. LIV, col. 1173). C'était à la fin de 449. Les légats envoyés par saint Léon à Éphèse, avec ordre de lire, devant le concile, la *Lettre à Flavien*, avaient été réduits à prendre la fuite et venaient de rentrer à Rome. Quand éclairé par leur rapport, le pape put se rendre compte de l'état des esprits, il reconnut la nécessité de faire entendre la voix de la Tradition. Mettant donc à profit le travail de Théodoret (comparer la liste de saint Léon, à partir du second extrait : *nescit plane*, *P. L.*, t. LIV, col. 1175, avec celle de Théodoret (*Dial.* II, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 169), la dépendance est manifeste, toutefois le pape a ajouté quelques documents nouveaux) ; mettant donc à profit le travail de Théodoret et le complétant par ses lectures personnelles, il

Digitized by Google

Le pape Léon combattit avec autant de tact et de politique que d'énergie, dans sa lettre du 16 juillet 450 à l'empereur Théodose, le projet de celui-ci, qui voulait donner Anatole pour successeur à Flavien sur le siège de Constantinople. Par une lettre spéciale dont nous possédons un fragment, Anatole avait cherché à obtenir cette confirmation de Rome. L'empereur et les évêques consécrateurs avaient appuyé la demande du nouvel évêque [1]. Léon répondit à Théodose qu'avant de porter un jugement sur cette question, l'élu devait, avant tout, donner des preuves de son orthodoxie, ce que l'on exigeait du reste de chaque catholique. Aussi Anatole devait-il lire les écrits des saints Pères qui traitent de l'incarnation, en particulier ceux de saint Cyrille et du concile d'Éphèse, ainsi que la lettre du pape à Flavien, et puis rédiger une profession de foi orthodoxe qui serait publiée et adressée au Siège apostolique et à toutes les Églises. Il envoya en même temps à Constantinople, en qualité de légats, deux évêques, Abundius et Astérius, et deux prêtres, Basile et Sénator [2], qui devaient négocier de vive voix avec l'empereur et lui exposer d'une manière détaillée la foi du pape. Si l'évêque de Constantinople adhérait à cette foi, le pape s'en réjouirait, parce que la paix de l'Église serait assurée, et il rejetterait tout soupçon (contre Anatole). Dans le cas où il y aurait quelque différence avec la foi orthodoxe du pape et des Pères, il serait nécessaire de célébrer un concile général en Italie, à la réunion duquel on demandait à l'empereur de consentir [3].

constitua une liste de textes tirés des écrits des Pères et, à partir de ce moment, il n'envoya la *Lettre à Flavien* qu'avec ce supplément. Son recueil moins abondant que ceux de l'auteur des *Dialogues* était plus judicieusement composé. Il comprenait naturellement des extraits de saint Hilaire, de saint Ambroise et de saint Augustin. Il comprenait surtout un long fragment de Cyrille d'Alexandrie, l'auteur cher entre tous aux monophysites. Et ce fragment était bien de nature à faire impression sur les partisans d'Eutychès, car on y lisait la déclaration suivante : « Nous ne disons pas que la nature de Dieu a été transformée ou « changée en chair. Nous ne disons pas non plus qu'elle a été transformée en un « homme composé d'un corps et d'une âme. Nous disons que le Verbe s'est uni « substantiellement, d'une manière incompréhensible et ineffable, à une chair « animée par une âme raisonnable. » (*P. G.*, t. LIV, col. 1187). La théologie patristique de l'union hypostatique s'est, non pas développée, mais affermie, sous la plume de saint Léon. » (H. L.)

1. *Epist.* LIII, dans S. Léon, *Opera*, édit. Ballerini, t. I, col. 953.

2. Tillemont, *Mém. hist. ecclés.*, t. XV, p. 911, note 35 : sur saint Senator de Milan. (H. L.)

3. *Epist.* LXIX dans Ballerini, t. I, col. 1005 ; dans Mansi, *op. cit.*, t. VI, col. 83 sq.

Digitized by Google

On voit que, même du vivant de Théodose II, le pape Léon regardait la célébration de ce grand concile comme inutile, dans le cas où, sans ce concile, tous les évêques émettraient une profession de foi orthodoxe ; il ne faut pas oublier cette disposition du pape, car elle explique sa conduite après la mort de Théodose et en montre la raison d'être.

Une autre lettre du pape écrite le même jour à Pulchérie est rédigée dans le même sens. Dans une troisième lettre écrite le lendemain aux archimandrites de Constantinople, le pape dit qu'Anatole et ses consécrateurs (au nombre desquels se trouvait [394]
Dioscore, qui ne prononça son excommunication contre le pape que quelque temps après), lui avaient bien annoncé le choix et l'ordination du nouvel évêque de Constantinople, mais qu'ils ne lui avaient rien dit sur son orthodoxie et sur la manière dont on procédait dans le pays pour l'extinction des erreurs. Aussi avait-il envoyé quatre légats à l'empereur et demandait-il aux archimandrites de les soutenir le plus possible [1].

182. Pulchérie et Marcien arrivent au trône.

Théodose était probablement déjà mort lorsque les légats du pape arrivèrent à Constantinople; car il mourut d'une chute de cheval, le 28 juillet 450. Comme il ne laissait pas de descendance masculine et que sa sœur Pulchérie avait été dès l'année 415, lorsqu'il était encore enfant, nommée Augusta et associée à l'empire, Pulchérie hérita de la couronne qui, de cette manière, ne revint pas à la fille du défunt, Eudoxie, mariée à Valentinien III, empereur d'Occident. Toutefois, comme jamais une femme seule n'avait gouverné l'empire romain, pas plus celui d'Orient que celui d'Occident, Pulchérie offrit sa main à Marcien, général et homme d'État très-estimé, et en même temps homme très-recommandable par sa prudence et par sa piété. Elle lui offrit de monter sur le trône, à la seule condition qu'il respecterait le vœu de virginité perpétuelle qu'elle avait fait. Marcien l'ayant promis, Pulchérie le présenta à tout le conseil réuni comme

1. *Epist.* LXXI, dans Ballerini, t. I, col. 1011; dans Mansi, *op. cit.*, t. VI, col. 88.

Digitized by Google

son époux et comme le futur empereur ; ce choix eut l'approbation générale de l'armée, des hommes d'État et du peuple, et Marcien fut solennellement couronné le 24 août 450. L'empereur Valentinien donna son approbation à tout ce qui s'était fait, et le nouvel empereur s'acquit une telle estime que tous les historiens le placent au nombre des meilleurs, des plus pieux et des plus vertueux princes qui se soient jamais assis sur un trône. Plusieurs même le mettent au-dessus de Constantin et de Théodose le Grand [1].

Les affaires de l'Église prirent aussitôt une tout autre tournure : car Marcien, de même que Pulchérie, était dévoué à la cause de l'orthodoxie. En outre, le protecteur constant de l'eutychianisme, le ministre Chrysaphius, fut exécuté à cause de ses nombreuses injustices. (On ne sait si ce fut peu avant ou bien après la mort de
[395] Théodose) [2]. Dioscore comprit ce qu'il avait à craindre du nouvel empereur ; aussi chercha-t-il à empêcher qu'il ne fût reconnu en Égypte [3] ; mais il n'y put réussir, et ne parvint qu'à compromettre encore plus les Alexandrins, déjà assez mal avec le nouveau pouvoir. Aussitôt après son avénement, Marcien entama une correspondance amicale avec le pape Léon ; il lui annonce dans sa première lettre (fin d'août ou commencement de septembre 450) que la Providence divine et le choix du sénat et de l'armée l'ont fait empereur ; il ajoute que sa première démarche a été de s'adresser au pape Léon, c'est-à-dire au gardien de la foi, pour la cause de laquelle il a reçu le pouvoir, et il lui demande de prier Dieu d'affermir son gouvernement. En terminant, il se déclare disposé à permettre la réunion du concile proposé par Léon (σοῦ αὐθεντοῦντος), pour l'extirpation de l'erreur et le rétablissement de la paix [4].

Peu après, le 22 novembre 450, Marcien adressa une seconde lettre à Léon ; il y réitère l'assurance de son zèle pour la vraie religion, et dit avoir reçu avec un très vif plaisir les légats du pape (c'étaient les quatre légats dont nous avons parlé plus haut envoyés en ambassade vers Théodose) [5]. Il ne restait plus qu'à

1. Il était veuf ; Euphémie, qui était née de sa première union, épousa, après l'élévation de son père à l'empire, Anthime, qui fut plus tard empereur d'Occident.

2. Cf. Tillemont, *Hist. des Empereurs*, t. VI, p. 282 sq.

3. Arendt, *Leo der Grosse*, Mayence, 1895, p. 258.

4. Walch, *op. cit.*, t. VI, p. 307.

5. S. Léon, *Epist.* LXXIII, ed. Ballerini : t. I, col. 1017 sq. ; dans Hardouin, *op. cit.*, t. II, col. 41 ; Mansi, *op. cit.*, t. VI, col. 94.

Digitized by Google

attendre le bon plaisir du pape à se rendre en personne en Orient pour y célébrer le concile. Si cela lui paraissait trop difficile, le pape n'avait qu'à le lui faire savoir, afin qu'il pût convoquer, par une lettre circulaire, tous les évêques de l'Orient, de la Thrace et de l'Illyrie en un endroit fixé par lui, Marcien. C'est là que l'on décréterait ce qui serait utile à la foi catholique, et on le ferait de la manière indiquée par le pape dans sa lettre à l'archevêque Flavien [1].

A la même époque arriva à Rome une lettre de Pulchérie, contenant d'importantes nouvelles : Anatole, évêque de Constantinople, [396] avait adhéré à l'orthodoxie, il adoptait la profession de foi contenue dans la lettre du pape à Flavien et condamnait les erreurs qui s'étaient élevées depuis peu dans l'esprit de quelques-uns (les erreurs d'Eutychès), ainsi que Léon pouvait s'en assurer par la propre lettre d'Anatole. Ce dernier avait, sans hésiter, souscrit la lettre du pape Léon à Flavien. La princesse demandait au pape de répondre à la question de l'empereur (à savoir s'il voulait se rendre en personne au concile), afin que l'on y pût convoquer les évêques de l'Orient, de la Thrace et de l'Illyrie. On devait, dans ce concile, prendre, sur la proposition de Léon (σοῦ αὐθεντοῦντος), une décision au sujet de la foi catholique et de ceux qui se trouvaient depuis quelque temps séparés (c'étaient les partisans du Brigandage d'Éphèse). Sur l'ordre de l'empereur, le corps de Flavien avait été ramené à Constantinople et enseveli solennellement dans la basilique des Apôtres, où reposaient les évêques, ses prédécesseurs. L'empereur avait également ordonné le rappel des évêques exilés avec Flavien pour la foi ; quant aux sièges épiscopaux occupés, on devait les leur rendre après la décision du concile qui allait se tenir [2].

Nous voyons par les lettres CXXXVIII, CXXXIX et CXL de Théodoret, évêque de Cyr, qu'il fut compris au nombre des évêques rappelés ; il déclare, dans ces lettres, qu'il est de toute nécessité de réunir un nouveau concile [3]. Eusèbe de Dorylée demanda avec la même instance la réunion du concile ; mais il ne fut pas rappelé de l'exil

1. *Epist.* LXXXVI, édit. Ballerini, t. I, col. 1023 ; dans Hardouin, *op. cit.*, t. II, col. 41 ; dans Mansi, *op. cit.*, t. VI, col. 98.

2. Saint Léon, *Epist.* LXXVII, éd. Ballerini, t. I, col. 1027, dans Hardouin, *op. cit.*, t. II, col. 43 ; Mansi, *op. cit.*, t. IV, col. 99 sq.

3. *Opera*, t. IV, ed. Schulze, col. 1229 sq. = *P. G.*, t. LXXXIII, col. 1360 sq.

Digitized by Google

en même temps que ses collègues, il se trouvait encore à Rome sous la protection du pape [1].

183. Concile à Constantinople.

La nouvelle annoncée par Pulchérie au sujet de l'évêque Anatole nous amène à parler d'un concile tenu par ce dernier à Constantinople. Nous savons par la LXXXVIII[e] lettre du pape Léon, datée du 24 juin 451, qu'à ce concile assistaient tout le clergé de la ville, les moines et un grand nombre d'évêques. Ils adhérèrent à l'*Epistula*
[397] *dogmatica* ; nous trouvons en outre, une allusion à ce concile et à un autre, tenu antérieurement à Constantinople, sous Anatole, dans les actes de la IV[e] session de Chalcédoine [2]. Photius, métropolitain de Tyr, se plaignit dans cette session qu'Eustathe, évêque de Béryte, lui eût enlevé quelques villes de sa province, et que cet acte eût été approuvé par un concile célébré à Constantinople sous Anatole. En répondant à cette attaque, Eustathe de Béryte fit le récit suivant : « De même, dit-il, que récemment, lors du concile de Constantinople (sous Anatole), beaucoup d'évêques étant absents, on a envoyé aux métropolitains absents la lettre du pape Léon à signer, de même, dans le concile tenu du vivant de Théodose II, on avait fait signer plus tard les évêques absents, ceux dont Photius se plaignait. » Nous voyons par là qu'avant le concile de Chalcédoine, Anatole tint deux conciles, ou pour mieux préciser, ainsi que nous le permet la suite du document, que l'évêque Anatole réunit deux fois autour de lui, dans une σύνοδος ἐνδημοῦσα, les évêques présents à Constantinople : la première fois sous Théodose II au sujet de Photius [3], et la seconde fois sous Marcien pour faire professer la foi orthodoxe de l'*epistula dogmatica* par l'acceptation à Flavien. Hardouin et Walch se sont donc trompés en ne parlant que d'un seul concile, et dom Ceillier a partagé leur erreur [4].

Nous trouvons des détails sur ce deuxième concile tenu à Constantinople sous l'évêque Anatole, dans une vie de saint Abundius,

1. Cf. Évagre, *Hist. eccles.*, l. II, c. II, et saint Léon, *Epist.* LXXIX, LXXX.
2. Mansi, *op. cit.*, t. VII, col. 85 sq. ; Hardouin, *op. cit.*, t. II, col. 435 sq.
3. Nous traiterons ce point plus en détail en racontant l'histoire du concile de Chalcédoine.
4. Walch, *Ketzergesch.*, t. VI, p. 306. *Hist. der Kirchenvers.*, p. 305 ; dom

Digitized by Google

qui fut, ainsi que nous l'avons vu, légat du pape à Constantinople. Cette vie n'est pas, il est vrai, écrite par un contemporain ; elle n'est même pas très ancienne ; mais le fragment des actes synodaux qu'elle donne paraît présenter quelques caractères d'authenticité, ainsi que Walch et les Ballerini l'ont déjà démontré (on remarque en effet, à partir du mot *mox*, un autre style qui contraste avec celui qui précède)[1]. Ce fragment porte ce qui suit : Anatole avait réuni un concile de tous les évêques, archimandrites, prêtres ou diacres présents à Constantinople. On lut dans l'assemblée la [398] lettre de Léon remise par son légat Abundius. Anatole y avait adhéré *summa devotione*, l'avait signée et avait en même temps prononcé l'anathème contre Eutychès, Nestorius et les partisans de leurs erreurs. Tous les évêques présents, de même que les prêtres, les archimandrites et les diacres, avaient suivi cet exemple. Abundius et les autres légats du pape avaient remercié Dieu de cette issue, et avaient, de leur côté, prononcé l'anathème contre Eutychès et ses partisans, de même que contre Nestorius. — La date de ce concile de Constantinople ne peut guère se préciser ; d'après les lettres de Pulchérie mentionnées plus haut, on serait porté à admettre qu'il leur serait antérieur de peu et se placerait vers le mois de novembre 450.

184. Le pape Léon veut rétablir la paix de l'Église sans réunir un nouveau concile.

De son côté, Anatole de Constantinople avait envoyé au pape des ambassadeurs, le prêtre Castérius et les deux diacres Patricius et

Ceillier, *Hist. des auteurs sacrés*, t. XIV, p. 649 ; (2e édit., t. X, p. 680), Hardouin, *op. cit.*, t. I, dans l'*Index*, ad annum 450 ; Baronius, *Annales*, ad ann. 450, n. 28-31 ; *Coll. regia*, t. VII, col. 312 ; Labbe, *Concilia*, t. III, col. 1475-1477 ; t. IV, col. 1008 ; Coleti, *Concilia*, t. IV, col. 751 ; Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, Supplem. t. I, col. 325, t. VI, col. 511-513. (H. L.)

1. Walch, *Ketzergesch.*, t. VI, p. 316 ; Saint Léon, *Opera*, edit. Ballerini, t. I, col, 1487, *P. L.*, t. LIV, col. 1413 sq., où se trouve aussi imprimé le fragment dont nous parlons. Il se trouve également deux fois dans Mansi, *op. cit.*, t. VI, col. 513, et t. VII, col. 775.

Tillemont, *Mém. hist. ecclés.*, t. XV, p. 910, note 34 : « Que saint Abonde de Côme est le légat de saint Léon. » (H. L.)

Digitized by Google

Asclépiades [1], pour lui faire connaître ce qui s'était passé. Lorsque ces envoyés regagnèrent Constantinople, Léon leur donna des lettres pour Anatole, pour l'empereur, pour Pulchérie et pour Julien, évêque de Cos. Toutes ces lettres sont datées du 13 avril 451 et sont arrivées jusqu'à nous [2]. La lettre à l'empereur (*epist.* LXXVIII) n'est qu'une lettre de politesse ; dans celle à Pulchérie (*epist.* LXXXIX) le pape dit que c'est grâce à elle que l'on a vaincu l'hérésie de Nestorius et celle d'Eutychès. Il remercie la princesse de ce qu'elle a fait pour l'Église, en particulier du secours prêté aux légats de Rome, de même que du retour des évêques catholiques envoyés en exil et des honneurs rendus à la dépouille mortelle de Flavien. Il dit avoir appris, par ses légats et par ceux de l'archevêque Anatole, que plusieurs évêques, qui avaient prêté l'oreille à l'impiété, demandaient à être réintégrés dans la communion des catholiques. Les légats du pape et ceux d'Anatole feraient droit à leur demande
[399] moyennant l'aveu de leur faute et la rétractation écrite de leurs erreurs. Eusèbe de Dorylée est encore auprès du pape, qui l'a admis à la communion ecclésiastique. Léon demandait à l'impératrice de prendre sous sa protection l'Église de cet exilé, qui, disait-on, avait été ravagée par des évêques intrus. Le pape lui recommande en dernier lieu Julien, évêque de Cos, et les clercs de Constantinople restés fidèles à Flavien. Dans la lettre à Anatole (*epist.* LXXX), le pape commence par exprimer sa satisfaction de ce que l'évêque et toute son Église sont rentrés dans la vérité évangélique ; aussi l'admet-il avec amour dans la chaste communauté (de l'épouse du Christ), et accepte-t-il les documents (du concile de Constantinople) qu'il a reçus avec les signatures. Quant aux évêques qui se sont laissé intimider par les brutalités du Brigandage d'Éphèse, et qui ont pris part à une injustice, il consentait à ratifier à leur sujet la résolution prise en présence et du consentement de ses légats (au concile de Constantinople), portant que ces évêques devaient se contenter actuellement d'être reçus à la communion de leurs Églises [3]. Le pape demandait à

1. Il est question d'eux dans une lettre du pape Léon à l'archevêque Anatole (*epist.* LXXX).

2. Saint Léon, *Epistolæ* LXXVIII, LXXIX, LXXX, LXXXI, ed. Ballerini, t. I, col. 1033 sq. ; *P. L.*, t. LIV, col. 907 sq. Mansi, *op. cit.*, t. VI, col. 103 sq.

3. C'est-à-dire qu'ils étaient réintégrés sur leurs sièges et admis à exercer de nouveau leurs fonctions dans leurs églises, mais qu'ils ne pouvaient communi-

Digitized by Google

Anatole de s'entendre avec les légats romains pour voir quels évêques qui devaient être réintégrés sans restriction dans la communion ecclésiastique avec le pape. Ils devaient avant tout anathématiser leurs erreurs. Les noms de Dioscore, de Juvénal et d'Eustathe de Béryte devaient être rayés des diptyques ; on ne devait plus les lire à l'autel, à Constantinople [1]. Au sujet d'Eusèbe de Dorylée, de Julien de Cos et des clercs de Constantinople, restés fidèles à Flavien, le pape Léon répète les prescriptions de sa lettre à Pulchérie, et termine en demandant que l'on donne à sa [400] lettre la plus grande publicité.

La quatrième lettre signée par le pape Léon le 13 avril 451, et remise aux ambassadeurs d'Anatole, était adressée à Julien, évêque de Cos (*epist.* LXXXI). Le pape y rappelle d'abord les grands dangers auxquels Julien a été exposé à cause de sa fidélité à l'orthodoxie. Julien avait voulu, pour ces motifs, venir à Rome, où le pape aurait eu pour très agréable de s'entretenir avec lui. Maintenant la situation étant plus favorable à l'orthodoxie et à Julien, ce dernier pouvait rester en toute liberté et sans courir aucun danger en Orient. Le pape avait appris avec plaisir que la plupart des évêques trompés demandaient leur réintégration dans la communion ; mais quelques-uns s'opiniâtraient encore dans l'erreur, il fallait donc les traiter avec sévérité. Les légats, qu'il allait envoyer vers Pâques, s'entendraient avec Julien pour prendre sur ce point les résolutions les plus opportunes.

Ces légats dont parlait le pape ne furent envoyés, nous ne savons pourquoi, que dans le mois de juin, et les députés de l'archevêque Anatole revinrent seuls avec les quatre lettres dont nous avons parlé [2].

Vers le même temps, Léon reçut de l'empereur une nouvelle lettre qui lui fut remise par le préfet d'État Tatien ; elle est malheu-

quer avec les autres évêques, ni prendre part au synode, etc. Voyez la note 1 de Quesnel sur ce passage (imprimée dans Ballerini, t. II, col. 1462 sq., *P. L.*, t. LV, col. et Morin, *Exercitationes ecclesiasticæ*, lib. II, exerc. XVII, XVIII, XIX.

1. Dioscore, Juvénal, Thalassius de Césarée en Cappadoce, Eustathe de Béryte, etc., avaient été les chefs du Brigandage d'Éphèse. Ce dernier évêque s'était, en outre, distingué dans cette assemblée en donnant un sens faux aux expressions de Cyrille, et avait formellement déclaré que, après l'incarnation, il n'y avait plus qu'une seule nature.

2. Voyez la note 7 des Ballerini au sujet de l'*Epistola* LXXVIII et leur note 5 pour l'*Epistola* LXXXI ; *P. L.*, t. LIV, col. 909, 916.

Digitized by Google

reusement perdue. Le pape y répondit, le 23 avril 451 ; il faisait de grandes louanges du zèle de l'empereur, et ajoutait : « Il serait injuste de répondre aux désirs de quelques insensés qui veulent de nouvelles disputes et une nouvelle enquête (dans le futur concile), pour savoir si la doctrine d'Eutychès est hérétique et si Dioscore a porté un jugement juste. La plupart de ceux qui avaient été induits en erreur ont reconnu leur égarement et imploré leur pardon. Aussi ne doit-on plus maintenant s'occuper de chercher la vraie foi ; il faut plutôt examiner quels sont parmi les évêques tombés dans l'erreur, ceux que l'on pourrait gracier et à quelles conditions. Aussi, pense-t-il faire connaître sur ce point, et par des légats qui arriveront bientôt, son opinion à l'empereur qui se préoccupe si fort de la réunion du concile [1]. »

Le pape Léon envoya ces nouveaux légats lorsque les premiers, Abundius et les autres furent revenus en apportant une lettre
[401] (maintenant perdue) de l'empereur [2]. Il remit à ces nouveaux légats quatre autres lettres, toutes datées du 9 juin (c'était probablement le jour du départ des légats), et adressées à Marcien, à Pulchérie, à Anatole et à Julien de Cos ; comme les précédentes, ces lettres du pape ne sont pas sans importance, pour l'histoire du concile de Chalcédoine.

Dans la lettre à l'empereur, le pape Léon rappelle brièvement ce que l'empereur a fait pour le bien de l'Église, et il poursuit : Pour que toutes les provinces de l'empire soient, comme la capitale, purgées de l'hérésie, il envoie en Orient deux légats, l'évêque Lucentius et le prêtre Basile, pour s'occuper de réintégrer dans la communion Anatole et les membres du Brigandage d'Éphèse qui se repentent de leurs fautes ; il recommande ces légats à l'empereur. Le pape a lui-même demandé à l'empereur la réunion de ce concile, dont l'empereur lui parle à son tour ; mais les malheurs du temps ne permettent guère aux évêques de se réunir : car ce sont précisément les provinces dont il désire le plus voir les évêques au concile (les provinces d'Occident), qui se trouvent ravagées par la guerre (d'Attila). Dans un pareil moment, les pasteurs ne peuvent abandonner leurs brebis. Aussi le pape demande-t-il à l'empereur de remettre la célébration du concile à un temps plus propice. Ses légats donneront, du reste, plus d'explications

1. *Epist.* LXXXII, dans Mansi, *op. cit.*, t. VI, col. 112; *P. L.*, t. LIV, col. 917 sq.
2. Nous savons ce détail par le commencement de l'*Epistola* LXXXIII.

Digitized by Google

sur ce point [1]. Le pape Léon écrivit, à peu près dans le même sens, à l'impératrice Pulchérie; de plus, il lui demandait de reléguer Eutychès loin de Constantinople (c'est-à-dire de son couvent) pour rendre impossibles ses fréquents rapports avec ceux qu'il avait trompés. Elle devait, en outre, faire placer un abbé catholique à la tête du couvent où Eutychès avait été abbé, pour que cette communauté fût purgée des mauvaises doctrines [2].

Le pape Léon demanda à Anatole de Constantinople, de prendre, d'accord avec les légats, toutes les mesures utiles pour le bien de l'Église (relativement à l'admission de ceux qui avaient pris part au brigandage d'Éphèse). Avant tout, les anciens membres du Brigandage devaient anathématiser Eutychès, sa doctrine et ses partisans. Quant aux plus coupables, le Siège apostolique se réser- [402]
vait de statuer sur leur compte, et Anatole ne devait pas faire lire dans l'église les noms de ces évêques avant que la décision du pape fût connue [3]. Enfin le pape demanda aussi par lettre à Julien, évêque de Cos, de soutenir ses légats par tous les moyens, lui disant que ceux-ci avaient de leur côté pour instruction de s'entendre toujours avec lui [4].

1. *Epist.* LXXXIII, dans Ballerini, *op. cit.*, t. I, col. 1046. *P. L.*, t. LIV, col. 919, Mansi, *op. cit.*, t. VI, col. 114 sq.

2. *Epist.* LXXXIV, p. 1048. Le mémoire que Faustus et plusieurs autres archimandrites envoyèrent à cette époque à l'empereur, prouve qu'Eutychès avait encore beaucoup de partisans, en particulier parmi les moines de son couvent. Les archimandrites se plaignaient de ce que ces incorrigibles n'obéissaient pas aux recommandations d'Anatole et de son synode. Aussi demandaient-ils à l'empereur qu'on procédât contre les rebelles d'après les règles monastiques pour les ramener à de meilleurs sentiments, ou leur infliger des châtiments plus sévères. Les archimandrites demandaient encore à l'empereur de leur permettre de faire le nécessaire dans cette caverne où habitaient ces moines (c'est-à-dire d'instituer un abbé catholique dans le couvent d'Eutychès). Dans Mansi, *op. cit.*, t. VII, col. 76; Hardouin, *op. cit.*, t. II, col. 423.

3. *Epist.* LXXXV, dans Ballerini, t. I, col. 1050, *P. L.*, t. LIV, col. 922, dans Mansi, *op. cit.*, t. VI, col. 118. Dans une lettre écrite le 19 juin 451 à l'archevêque Anatole, le pape Léon lui recommande deux prêtres ; mais sa lettre n'offre rien d'intéressant pour l'histoire des origines du concile de Chalcédoine.

4. *Epist.* LXXXVI, dans Ballerini, t. I, col. 1052, *P. L.*, t. LIV, col. 924, dans Mansi, *op. cit.*, t. VI, col. 119.

Digitized by Google

185. L'empereur Marcien convoque un concile général ; le pape consent à cette réunion et nomme ses légats.

Au moment où Léon écrivait cette dernière lettre, l'empereur Marcien avait déjà, par une lettre datée du 17 mai 451 et écrite en son nom et au nom de son collègue à l'empire, prescrit la réunion d'un concile général qui devait s'assembler à Nicée le 1er septembre de l'année courante [1]. Cet édit, adressé aux métropolitains, est ainsi conçu : « On doit placer, avant toutes choses, ce qui concerne la foi et l'orthodoxie ; car si Dieu nous est favorable, notre royaume sera toujours en bon état. Des doutes s'étant élevés sur la vraie foi, ainsi que le font voir les lettres de Léon, le très saint évêque de Rome, nous avons décidé qu'il se tiendrait à Nicée, en Bithynie, un saint concile, pour que, du consentement de tous, on cherchât la vérité et l'on définît la vraie foi en termes plus clairs,
[403] et sans aucune passion, afin qu'à l'avenir il ne puisse y avoir, sur ce point, doute ou désunion. Votre Sainteté est donc priée de se trouver le 1er septembre prochain à Nicée, avec ses suffragants, prudents et orthodoxes, que Votre Sainteté voudra amener. Nous assisterons nous-mêmes à ce concile, si les guerres ne nous en empêchent point. » Cette lettre de convocation nous a été conservée dans deux exemplaires [2] : l'un adressé à un métropolitain qui n'est pas désigné, l'autre à Anatole, évêque de Constan-

1. « Lorsque Marcien donna cette circulaire, il n'avait pas encore reçu les représentations du pape au sujet de la convocation de ce concile, car les députés chargés de la missive du pape ne quittèrent Rome que dans les premiers jours de juin 451, tandis que la lettre de convocation pour le concile avait été envoyée dès le mois de mai de la même année. Si l'empereur avait connu d'une manière exacte l'opinion du pape, peut-être se serait-il désisté de son projet, mais comme il ne la connaissait pas, il pouvait penser que le pape persistait dans les sentiments qu'il avait exprimés antérieurement. Les divisions enracinées de l'Église d'Orient lui faisaient probablement désirer, avec plus d'ardeur encore, de réunir un concile général pour résoudre toutes ces difficultés, pour mettre fin à tous ces troubles et à tous ces désordres. » Arendt, *Leo der Grosse*, p. 264.

2. Ils sont imprimés dans Mansi, *op. cit.*, t. VI, col. 551 et 553, et dans Hardouin, *op. cit.*, t. II, col. 45 sq. Cf. t. I, p. 17 sq., du présent ouvrage.

Digitized by Google

tinople. Ce dernier exemplaire porte la date du 17, ou bien, d'après l'ancienne traduction latine, celle du 23 mai [1].

A la nouvelle de cette circulaire impériale, le pape Léon écrivit, le 24 juin 451, une nouvelle lettre à l'empereur Marcien, au début de laquelle il exprimait en ces termes, son mécontentement. « Je pensais que Votre Grâce accédant à mon désir, aurait différé le concile, à cause de la situation périlleuse où nous sommes, jusqu'à une époque plus favorable, afin que des évêques de toutes les provinces y pussent assister et constituer ainsi un véritable concile œcuménique. Mais comme, par amour pour la foi catholique, vous ne consentez pas à ce que cette assemblée soit différée et que, d'un autre côté, je ne veux créer aucun obstacle à votre pieux désir, j'ai choisi pour mon représentant Paschasinus, mon collègue dans l'épiscopat [2], dont la province paraît être moins éprouvée par la guerre, et je lui ai adjoint le prêtre Boniface. L'un et l'autre doivent, d'accord avec les premiers légats (qui se trouvaient à Constantinople), l'évêque Lucentius et le prêtre Basile, de même qu'avec Julien, évêque de Cos, me représenter dans le concile ; mais Paschasinus devra seul présider l'assemblée, à ma place [3]. »

Nous ne possédons plus le document par lequel le pape Léon [404]
instituait Paschasinus son premier légat [4] ; mais nous avons encore une lettre du pape à cet évêque en date du 24 juin 451 : Le pape lui envoie son *Epistula dogmatica*, avec quelques autres passages des Pères, qu'il a déjà remis à ses premiers ambassadeurs à Constantinople (*in causa Anatoli*), pour lui servir de guide dans

1. Walch, *Ketzerhist*, t. vi, p. 310, écrit à tort *juin*, au lieu de *mai*.

2. Paschasinus était évêque de Lilybée, aujourd'hui Marsala, en Sicile.

3. *Epist.* lxxxix, éd. Ballerini, t. i, col. 1060, Mansi, *op. cit.*, t. vi, col. 125 sq. ; Perthel dit dans *Papst Leo's I. Leben und Lehren, ein Beitrag zür Kirchen-und Dogmengeschichte*, Iéna, 1843, p. 71 : « Dans cette lettre, le pape demande à l'empereur de laisser à Paschasinus la présidence du synode. » C'est là une appréciation inexacte. La lettre du pape ne demande pas à l'empereur de laisser présider tel ou tel évêque ; le texte de la lettre porte : *prædictum fratrem et coepiscopum meum vice mea synodo convenit præsidere* ; et Pierre de Marca a raison de dire que le droit qu'avaient les légats du pape de présider le concile ne dépendait nullement de la volonté de l'empereur. *De concord. sacerd. et imper.*, lib. V, vi. [Cf. Tillemont, *Mém. hist. ecclés.*, t. xv, p. 911, note 36 : D'où Lucence estoit evesque ; p. 912, note 37 : Difficulté sur l'envoi de Lucence. (H. L.)]

4. Voyez la not. 4 des Ballerini sur l'*Epist.* lxxxix ; *P. L.*, t. liv, col. 930.

Digitized by Google

la question actuelle. La lettre se poursuit par un court exposé de ce que renferme d'hérétique la doctrine d'Eutychès, puis le pape raconte que toute l'Église de Constantinople, de même que les couvents et beaucoup d'évêques, ont adhéré à sa lettre doctrinale et anathématisé Nestorius et Eutychès. D'après la dernière lettre d'Anatole, l'évêque d'Antioche [1] aurait lui-même envoyé la lettre de Léon à tous ses évêques et, en union avec eux, aurait adhéré à cette lettre et condamné Nestorius et Eutychès. Enfin, le pape fait à son légat une recommandation sur laquelle nous n'avons pas ici à nous étendre, d'examiner, avec des hommes versés dans la partie, le jour où l'on devait célébrer la Pâque en l'an 455 : car le comput pascal de Théophile (d'Alexandrie) était inexact pour cette année [2].

Deux jours plus tard, le 26 juin 451, Léon écrivit de nouveau à Marcien : « Il avait sans doute désiré que le concile réclamé par lui pour rétablir l'ordre dans l'Église orientale, et dont l'empereur avait jugé la célébration nécessaire, se tînt un peu plus tard ; mais comme, dans son zèle pour la religion, l'empereur hâtait l'affaire, il ne voulait faire aucune opposition ; mais il demandait avec instance et adjurait l'empereur, par ce qu'il y avait de plus saint, que l'on ne mît pas en question la foi ancienne, et qu'il ne laissât pas se produire de nouveau des propositions depuis longtemps condamnées. On devait plutôt conserver toute leur force aux ordonnances de Nicée [3]. »

Dans une lettre du même jour à Anatole, le pape s'étonne que l'on n'ait qu'un si court délai pour la réunion du concile. Comment pourrait-il donc faire connaître à temps dans toutes les provinces (de l'Occident) la convocation, en sorte que la réunion fût réellement un concile général ? Cependant, pour se conformer à la
[405] pensée de l'empereur, il avait déjà nommé ses légats et il indiquait leurs noms à Anatole [4].

Dans une troisième lettre également datée du 26 juin, le pape

1. C'était Maximus qui avait remplacé Domnus et avait été ordonné par Anatole : le pape Léon le reconnut lui-même plus tard.

2. *Epist.* LXXXVIII, éd. Ballerini, t. I, col. 1057 ; *P. L.*, t. LIV, col. 927, dans Mansi, *op. cit.*, t. VI, col. 123.

3. *Epist.* XC, dans Ballerini, *loc. cit.*, col. 1063 ; *P. L.*, t. LIV, col. 932, dans Mansi, *op. cit.*, t. VI, col. 127 sq.

4. *Epist.* XCI, dans Ballerini, *loc. cit.*, col. 1065 ; *P. L.*, t. LIV, col. 934, dans Mansi, *op. cit.*, t. VI, col. 129.

Digitized by Google

commandait à Julien, évêque de Cos, de le représenter conjointement avec les autres légats dans le concile qui allait s'ouvrir à Nicée [1]. Enfin le pape Léon adressa le même jour une lettre à ce concile, qui était déjà convoqué ; il y disait : « Comme il est agréable à Dieu qu'on se montre miséricordieux vis-à-vis de ceux qui sont touchés de repentir, il faut accepter avec reconnaissance la résolution prise par l'empereur de réunir un concile, pour déjouer les artifices de Satan et rétablir la paix de l'Église. Dans cette circonstance l'empereur a reconnu le droit et la dignité de l'apôtre Pierre, et a demandé au pape de se trouver en personne à cette assemblée. Mais ni les malheurs du temps ni la coutume ne lui permettent de répondre à cette invitation. Toutefois, ses légats présideront l'assemblée, et de cette manière il y sera encore présent, mais sans y assister en personne. Comme (par son *Epistula dogmatica*) le concile connait sa foi conforme à la tradition ancienne, l'assemblée ne peut se faire illusion sur ce qu'il demande d'elle. On ne permettra pas dans le concile que la vraie foi soit attaquée ; et cette vraie foi il l'a fait connaître en détail pour ce qui concerne l'incarnation du Christ, conformément à la doctrine des Apôtres, dans sa lettre à Flavien [2]. Un des principaux objets du concile sera la réintégration des évêques qui ont été injustement chassés et déposés à cause de leur résistance à l'hérésie. Les décisions du concile d'Éphèse tenu sous Cyrille conserveront force de loi, et l'hérésie de Nestorius ne tirera aucun profit de la condamnation des eutychiens [3]. »

On s'est fort étonné de ce que, après avoir demandé avec instance la réunion du concile, le pape Léon l'ait ensuite jugé inutile, si même il n'est allé jusqu'à s'opposer à sa réunion. On a donné diverses raisons pour expliquer ce changement. D'après certains, le pape n'aurait pas été sans inquiétude au sujet de la présidence, [406]

1. *Epist.* XCII, dans Ballerini, *loc. cit.*, col. 1066 ; dans Mansi, *op. cit.*, t. VI, col. 130.

2. Comme Léon était persuadé, et avec raison, que sa lettre à Flavien contenait la vraie doctrine, il devait désirer que le synode y adhérât et ne disputât pas au sujet de la vérité. Mais, en parlant ainsi, il n'entendait pas interdire aux évêques le droit d'examiner les choses par eux-mêmes ; car, ainsi qu'il le dit dans sa lettre CXX à Théodoret de Cyr : l'*auctoritas summorum* (c'est-à-dire l'autorité du pape) doit s'exercer de telle manière qu'elle ne lèse en rien la liberté de ceux qui sont moins puissants (*ut in nullo inferiorum putetur imminuta libertas*). Cf. Ballerini, t. I, col. 1220 et leur note 14. *P. L.*, t. LIV, col. 1047.

3. *Epist.* XCIII, éd. Ballerini, t. I, col. 1069 sq., *P. L.*, t. LIV, col. 937, dans Hardouin, *op. cit.*, t. II, col. 47 ; Mansi, *op. cit.*, t. VI, col. 131 sq.

Digitized by Google

ou bien constatant que son *Epistula dogmatica* presque par tout l'épiscopat, jouissait de la même autorité que certains écrits de saint Cyrille, il aurait redouté que le concile pût faire quelque tort à l'autorité de ce document [1]. Ce changement s'explique cependant d'une manière très naturelle et sans chercher si loin les véritables raisons.

a) Lorsque Léon demandait la réunion d'un concile en Italie, l'orthodoxie était en péril par suite de la chute de la plupart des évêques d'Orient. Aussi était-il alors nécessaire de réunir un grand concile pour fixer (déterminer) la vraie doctrine sur la personne du Christ.

b) Depuis l'avènement de Marcien, presque tous les évêques d'Orient qui s'étaient laissé entraîner par l'erreur avaient mérité par leur repentir d'être réintégrés dans la communion de l'Église ; ils avaient anathématisé l'eutychianisme et le nestorianisme, et adhéré à la célèbre lettre doctrinale du pape Léon. La cause de l'orthodoxie était donc gagnée, la question principale résolue, et, par conséquent, la principale raison pour la réunion du concile n'existait plus.

c) Il restait cependant un point secondaire à traiter : la réintégration des évêques admis à résipiscence et la punition de ceux qui s'opiniâtraient dans l'erreur. Mais cette mission pouvait très bien être remplie par les légats du pape à Constantinople, agissant de concert avec Anatole et soutenus par l'empereur ; il n'était donc pas nécessaire de réunir un concile pour prendre ces mesures purement disciplinaires.

d) Le pape Léon craignait que la réunion d'un concile et surtout en Orient, ne fût l'occasion d'un réveil du nestorianisme ; il y avait plus à redouter ce danger de la part des nestoriens que des eutychiens, parce qu'un assez grand nombre d'évêques syriens étaient soupçonnés de nestorianisme. Ils pouvaient, ou bien d'autres pouvaient en leur nom, profiter de la condamnation de l'eutychianisme pour entamer de nouvelles discussions sur l'orthodoxie et en faveur du nestorianisme. La XCIII[e] lettre de saint Léon prouve que
[407] telle était sa principale crainte. Aussi, pour écarter ce danger, répète-t-il constamment, dans ses lettres à l'empereur et à l'impératrice, que l'on ne doit pas permettre au prochain concile de remettre en discussion les questions de foi.

1. Walch, *op. cit.*, t. VI, p. 324 ; Perthel, *op. cit.*, Iéna, 1843, p. 69.

Digitized by Google

e) La crainte du pape au sujet du futur concile avait été accrue par les événements qui, précisément en cette même année 451, venaient de se passer dans l'empire d'Occident; Attila l'avait ravagé en tous sens; aussi n'y avait-il que très peu d'évêques latins qui pussent se rendre au concile projeté. Ces absences forcées ne pouvaient qu'être profitables au nestorianisme et à l'eutychianisme, et nuisibles à l'orthodoxie. Le Brigandage d'Éphèse avait surabondamment montré combien les évêques grecs étaient faciles à entraîner et leurs convictions dogmatiques peu affermies. On s'explique donc très bien que le pape ait demandé la réunion du concile en Occident, pour que, dans l'intérêt de l'orthodoxie, ses évêques y fussent représentés en assez grand nombre.

f) On pouvait craindre aussi que, dans un concile de l'empire d'Orient, on ne cherchât à revenir sur la décision prise, dans son 6e canon, par le concile de Nicée, au sujet de la prééminence; non pas que, pour le moment, l'évêque de Constantinople fît mine de vouloir s'élever au-dessus de l'évêque de Rome, mais, depuis le IIe concile œcuménique, on pouvait constater la tendance des archevêques de Constantinople à s'élever au-dessus des patriarches d'Antioche et d'Alexandrie, pour se placer immédiatement à côté du pape. Dans son propre intérêt et dans l'intéret des patriarches, ainsi menacés dans leur position hiérarchique, le devoir du pape était de s'opposer à ces injustes prétentions. Nous verrons prochainement que le pape avait donné dans ce sens des instructions à ses légats.

Au mois de juillet 451, les légats du pape quittèrent Rome pour se rendre en Orient, munis de lettres de recommandation, datées du 20 juillet 451, pour l'empereur et l'impératrice. Dans ces deux lettres, le pape répète qu'il eût désiré que le concile se tînt en Italie et que l'on eût donné un plus long délai pour sa réunion; mais, pour répondre au zèle de l'empereur, il avait envoyé des légats pour le concile qui allait s'ouvrir. Dans la lettre à Pulchérie, il développe avec assez de détails son sentiment, que nous connaissons déjà, sur l'opportunité de pardonner aux évêques qui montrent des sentiments de repentir [1].

Nous n'avons plus les instructions particulières que le pape Léon remit à ses légats; il ne nous en reste que deux fragments [408]

1. *Epist.* XCIV et XCV, dans Ballerini, *loc. cit.*, col. 1075 sq.; *P. L.*, t. LIV, col. 941 sq., dans Mansi, *op. cit.*, t. VI, col. 135 sq.



contenus dans les procès-verbaux du concile de Chalcédoine. En effet, dans la première session de ce concile, le légat du pape, l'évêque Pachasinus, fit la déclaration suivante : « Nous avons un ordre de l'évêque apostolique de Rome, qui est le chef de toutes les Églises ; il porte que Dioscore ne doit pas siéger dans l'assemblée [1]. » Le second fragment se trouve dans le procès-verbal de la seizième session du concile de Chalcédoine ; dans cette session le prêtre Boniface lut ces mots extraits de ses instructions : « La décision des saints Pères (à Nicée, au sujet du rang des grands métropolitains) ne doit pas être abandonnée, et vous devez maintenir et défendre, de toute manière, et dans votre personne, mon autorité (papale). Et si quelques-uns, se fondant sur l'éclat de leur ville, voulaient s'arroger quelques droits, vous devez, sans hésiter, vous opposer à leurs prétentions [2]. »

Conformément aux ordres de l'empereur, un grand nombre d'évêques se trouvaient déjà réunis à Nicée dans l'été de 451, mais Marcien, empêché de s'y rendre à cause de la guerre et des importantes occupations qui le retenaient, écrivit aux Pères réunis une lettre que nous possédons encore en latin (elle n'est pas datée) ; il priait les évêques de prendre patience, et de retarder les opérations du concile jusqu'à son arrivée, qui, espérait-il, ne se ferait pas attendre [3]. L'impératrice Pulchérie écrivit, probablement à la même époque, au gouverneur de la Bithynie, pour lui dire qu'elle comptait se rendre bientôt en personne à Nicée ; mais ayant appris qu'il y avait déjà dans la ville un très grand nombre de clercs, de moines et de laïques, venus en même temps que les évêques, elle lui ordonnait de les faire partir : car ils ne paraissaient bons qu'à créer des troubles [4].

Cependant, comme l'empereur et l'impératrice n'arrivaient pas, les évêques réunis écrivirent à Marcien pour lui dire combien ces délais étaient pénibles pour eux tous, et en particulier pour les
[409] débiles et les malades. A la suite de cette lettre, l'empereur ordonna

1. *Concilii Chalcedonensis*, Act. I, dans Mansi, *op. cit.*, t. VI, col. 581 ; Hardouin, *op. cit.*, t. II, col. 68.

2. Mansi, *op, cit.*, t. VII, col. 443 ; Hardouin, *op. cit.*, t. II, col. 638. Sur ces deux fragments voyez la dissertation des Ballerini, *De epistol. deperditis*, dans le 1er vol. de leur éd. des *Œuvres de S. Léon*, col. 1450, 1451. *P. L.*, t. LIV, col. 1226.

3. Mansi, *op. cit.*, t. VI, col. 553 sq. ; Hardouin, *op. cit.*, t. II, col. 47.

4. Mansi, *op. cit.*, t. VI, col. 556 sq. ; Hardouin, *op. cit.*, t. II, col. 48.

Digitized by Google

le transfert du concile à Chalcédoine ; comme l'attente était génante pour les évêques leur coûtait trop et que, d'un autre côté, les légats du pape insistaient pour qu'il parût en personne et faisaient dépendre de cette condition leur propre arrivée à Nicée, l'empereur priait les évêques de se rendre, si cela leur était agréable, à Chalcédoine ; cette ville étant à proximité de la capitale, il pourrait à la fois vaquer à ses affaires et paraître en personne au concile [1]. Dans une autre lettre datée du 22 septembre 451 [2], l'empereur, désirant hâter l'arrivée des évêques à Chalcédoine, leur assura que, malgré l'invasion des Huns en Illyrie, il avait la ferme volonté d'assister au concile, et il s'appliqua à dissiper leurs craintes : le voisinage où Chalcédoine était de Constantinople leur ayant fait penser que le concile pourrait être troublé par les partisans d'Eutychès [3].

1. Mansi, *op. cit.*, t. v, col. 557 ; Hardouin, *op. cit.*, t. II, col. 49. De même que plusieurs autres édits de l'empereur, celui-ci a été probablement publié en latin et en grec. Les Ballerini ont cru avoir retrouvé le texte latin original dans un manuscrit du Vatican (n. 1322) ; avant cette découverte on n'avait que le texte grec avec une traduction latine. S. Léon, *Opera*, éd. Ballerini, t. II, col. 1218 ; *P. L.*, t. LV, col. 727.

2. Cette date ne se trouve que dans l'ancienne traduction latine du document original. Si elle est vraie, il est probable qu'avant le 1er septembre (jour où le synode devait s'ouvrir) il y avait un grand nombre d'évêques arrivés à Nicée, car il a dû y avoir un temps assez considérable entre leur arrivée et cette nouvelle lettre de l'empereur.

3. Dans Mansi, *op. cit.*, t. VI, col. 560 ; Hardouin, *op. cit.*, t. II, col. 52.

Imp. M.-R. Leroy, 185, rue de Vanves. Paris.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

LETOUZEY ET ANÉ, Éditeurs, 76bis, rue des Saints-Pères, PARIS, VII

EN COURS DE PUBLICATION:

DICTIONNAIRE
DE
THÉOLOGIE CATHOLIQUE

CONTENANT

L'EXPOSÉ DES DOCTRINES DE LA THÉOLOGIE CATHOLIQUE
LEURS PREUVES ET LEUR HISTOIRE

COMMENCÉ SOUS LA DIRECTION DE

A. VACANT

Docteur en Théologie, Professeur au grand séminaire de Nancy,

CONTINUÉ SOUS CELLE DE

E. MANGENOT

Professeur à l'Institut Catholique de Paris

AVEC LE CONCOURS D'UN GRAND NOMBRE DE COLLABORATEURS

CONDITIONS ET MODE DE PUBLICATION :

Le *Dictionnaire de Théologie catholique* paraît par fascicules in-4° de 160 pages (320 colonnes) représentant la valeur de 3 volumes in-12 de 300 pages — Une gravure hors texte tient lieu de 16 pages. — Le prix de chaque fascicule rendu franco est de 5 francs net pour les souscripteurs, payable après la réception de chaque fascicule.

Les fascicules ne se vendent pas séparément.

Le DICTIONNAIRE DE THÉOLOGIE CATHOLIQUE a pour but d'exposer les doctrines de la théologie, leurs preuves et leur histoire, d'une manière qui réponde aux besoins de notre temps.

On se plaint parfois que les traités classiques de théologie et les cours les plus étendus d'instruction religieuse ne tiennent point compte de ces besoins. On ne remarque pas assez l'obligation où ils sont de s'enfermer dans un plan didactique et de s'interdire une partie des questions agitées aujourd'hui.

Notre Dictionnaire est plus libre dans sa marche. Rien ne l'empêche d'embrasser dans un cadre à la fois souple et méthodique tous les problèmes qui intéressent nos contemporains.

Rédigé par des théologiens d'une doctrine éprouvée et par des spécialistes d'une compétence reconnue, il peut être consulté avec pleine confiance par les incroyants qui chercheront des renseignements exacts et précis, aussi bien que par les chrétiens qui voudront trouver l'exposé et les preuves de leur foi.

Il contribuera non seulement à la vulgarisation, mais encore, nous l'espérons, au progrès de la science sacrée ; car il aborde des sujets qui n'ont pas été étudiés jusqu'ici parmi nous, en particulier dans le domaine de l'histoire des doctrines.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

A FINE IS INCURRED IF THIS BOOK IS NOT RETURNED TO THE LIBRARY ON OR BEFORE THE LAST DATE STAMPED BELOW.

3592554
Canceled
JAN 72 H
022750
Canceled
JAN 31 '72 H
0977633
CANCELLED
FEB 22 '72 H

Digitized by Google

3 2044 105 205 025

Digitized by Google